حجة الاسلام أبي حامد الغزالي

مقاصد الفلاسفة

حققه وقدم له

محمود بيجو

حجة الاسلام أبي حامد الغزالي

مقاصد الفلاسفة

حققه وقدم له

محمود بيجو

الطبعة الأولى
١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

مطبعة الصباح
دمشق هاتف : ٢٢٢١٥١٠
عدد النسخ (١٠٠٠)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

في منتصف القرن الخامس ولد الإمام الغزالي وتلقى في بداية أمره تعليماً كان حرياً أن يكسبه السعادة والرقي الدنيوي، وحذق علوماً كانت نافقة سوقها في ذلك الزمن، ثم خرج بهذه البضاعة من العلم والثقافة يقصد دور الحكومة التي كان قد أعدَّ لها نفسه. فارتقى إلى أعلى ما كان يستطيع أن يتصوره عالم من علماء ذلك العصر من المراتب والمناصب فعيِّن شيخ الجامعة النظامية في بغداد وهي أكبر جامعة في العالم يومئذ، ونال الحظوة لدى الملوك والأمراء كنظام الملك الطوسي والملك شاه السلجوقي و«خليفة» بغداد. ثم بلغ من تدخله في سياسة عصره أن كان ينتدب لحلِّ ما كان ينشأ بين الحاكم السلجوقي و«الخليفة» العباسي من الخلاف.

وبعد ما بلغ هذا المبلغ السامي من الرقي الدنيوي طرأ على حياته بغتة طارئ الانقلاب، وذلك أنه كلما أمعن في دراسته للحياة العلمية والخلقية والدينية والسياسية والمدنية في عصره، ازدادت نفسه ثورة عليها ومعاداة لها، وأهاب به ضميره: «إنك يا أبا حامد لم تخلق للعوم في هذا المستنقع الآسن والتقلب فيه، بل خلقك الله لواجب آخر غير هذا». فلبى نداءه ونفض يديه آخر الأمر من جميع الامتيازات والفوائد والمنافع والمشاغل التي كان فيها وآثر الزهد وخرج من بغداد سائحاً في أرض الله. ففكر وتبصر في الخلوات والعزلات، ثم مشى بين عامة المسلمين فسبر غور حياتهم وبقي مدة من السنين يطهر روحه بطول الرياضة والمجاهدة. غادر الإمام بيته في الثامنة والثلاثين من عمره فرجع إليه في الثامنة والأربعين بعد عشر كامل. والذي قام به من العمل بعد هذا التفكير المتواصل

والتأمل المطّرد والمشاهدة المستمرة أن تاب من التعلق بالملوك ومن قبول عطاياهم ومراتبهم وعاهد الله على تجنب المجادلة والتعصب وأبى العمل في المؤسسات التعليمية الواقعة تحت تأثير الحكومة وأنشأ في طوس تحت إشرافه داراً مستقلة للتعليم والتدريس. وكان يجلب إلى بيته صفوة من الرجال ليدربهم ويخرجهم على منهجه الخاص. إلا أنه لم يستطع أن يأتي بعمل انقلابي جليل في مسعاه هذا لأنه لم يمهله الأمل في مواصلة العمل على هذا النهج المخصوص أكثر من خمس سنوات أو نهازها.

والعمل التجديدي الذي قام به الإمام الغزالي في زمانه نلخصه فيما يلي:

أولاً: درس فلسفة اليونان درس المدقق المتبصر، ثم انتقدها انتقاداً لاذعاً خفف من هيبتها وروعتها في نفوس المسلمين. واستجلى الناس وجه الحقيقة في النظريات التي كانوا قد سلموا بها كأنها حقائق منزلة من عند الله، وكانوا لا يرون لسلامة دينهم من سبيل غير أن يطبقوا عليها تعاليم القرآن والسنة، ولم ينحصر أثر نقد الإمام هذا في الممالك الإسلامية، بل تعداها إلى أوربة وفعل هناك أيضاً فعلته في إزالة غلبة الفلسفة اليونانية وفتح باب دور جديد - دور النقد الحقيقي العلمي!

وثانياً: أصلح الأخطاء التي كان حماة الإسلام ممن لم يكن لهم بصر بالعلوم العقلية لا يزالون يرتكبونها عناداً للفلاسفة والمتكلمين فكان هؤلاء واقعين في ذلك الخطأ الفاحش ولكن الإمام أصلح هذا الخطأ في إبان سورته وأرشد المسلمين إلى أن إثبات عقائدهم الدينية لا يتوقف على التزام تلك الأمور التي لا يستسيغها العقل، بل وراء تلك العقائد حججاً وبراهين يسوغها العقل ويؤيدها المنطق، فمن العبث أن يلح المرء على تلك الترهات.

ولكن عمله يمتاز عن كل من سبقه في محاربة الفلسفة، إنهم اتخذوا موقف الدفاع عن الإسلام وعقائده، والاعتذار عن الدين الإسلامي، فكانت الفلسفة تهجم على الإسلام وهؤلاء يدافعون عن الإسلام، وينفون التهم الموجهة إليه، ويحاولون أن يبرروا موقفه، ويلتمسوا العذر لعقائده ونظرياته، فكأن علم الكلام كان جنّة تتلقى هجمات الفلسفة وتحصن العقيدة الإسلامية، ولم يجترئ أحد من المتكلمين أن يهاجم الفلسفة ويوجعونها جرحاً ونقداً، فكان موقفهم موقف الدفاع عن قضية، وموقف الدفاع دائماً ضعيف، غايته أن يسامح المتهم ويعفي عنه.

أما الغزالي، فقد هاجم الفلسفة وتناولها بالفحص والنقد، وهجم عليها هجوماً عنيفاً مبنياً على الدراسة والبحث العلمي، وحجة مثل حجة الفلسفة، وعقل مثل عقل الفلاسفة الكبار ومدوِّني الفلسفة، وألجأ الفلسفة أن تقف موقف المتهم، وألجأ ممثليها وحماتها إلى أن يقفوا موقف المدافعين، فكان تطوراً عظيماً في موقف الدين والفلسفة، وكان انتصاراً عظيماً للعقيدة الإسلامية عادت به الثقة إلى نفوس أتباعها والمؤمنين بها وزالت عنهم مهابة الفلسفة وسيطرتها العلمية. ولكن الغزالي لم يتهور في الهجوم على الفلسفة، ولم يكن فيه مقلداً لغيره ولا ضيق التفكير، إنه درس الفلسفة أولاً وكان يؤمن بأنه «لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته» فجد واجتهد في دراستها، ومعرفة حقيقتها وأغوارها حتى اطلع على منتهى علومهم، ثم لم يستعجل كذلك ولم يبدأ بالهجوم، بل رأى أن المباحث الفلسفية لا تزال غامضة معقدة ليست في متناول الأوساط من الناس، وأن الكتب الفلسفية قد ألفت في لغة رمزية وفي أسلوب غير واضح، وكأن مؤلفيها قد تعمدوا

ذلك ليقيموا سياجاً حول الفلسفة يحوطها من تناول العامة، أو لم يكونوا يحسنون التأليف، فرأى أن يؤلف كتاباً يذكر فيه المباحث الفلسفية، ونظريات الفلسفة ومسائلها في لغة سهلة واضحة، وفي أسلوب مشرق، وقد رزق الغزالي قدرة عجيبة في تبسيط المسائل العلمية وإيضاحها، فكسر ذلك السياج، ورفع الاحتكار العلمي، وألف كتاب «مقاصد الفلاسفة» ذكر فيه المصطلحات الفلسفية والمباحث الفلسفية من غير تعليق ونقد، وعرض الفلسفة كأحسن ما يعرضها رجال الفلسفة، وكان يعده مقدمة لازمة لما تكفله من تزييف الفلسفة وإسقاط قيمتها العلمية، ويعد كتابه من أحسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة آنذاك.

ولقد قمت بنشر كتابه القيّم «تهافت الفلاسفة» فوجدت نفسي ملزماً بنشر كتاب «مقاصد الفلاسفة» ليكتمل البناء الذي بناه الغزالي، فحصلت على نسخه المتوفرة وهي:

الطبعة الأولى للكتاب وهي طبعة محيي الدين صبري الكردي عام ١٣٣١هـ وطبعه الدكتور سليمان دنيا مأخوذة من طبعة الكردي وهي نسخة يشيع فيها الاضطراب من جرَّاء وضع أوراق في غير موضعها، فأرجعت الأوراق الضالة إلى موضعها فالتحم الكلام، وارتفع الاضطراب. وأصبح قارئ «المقاصد» لا يتعثر في قراءته في الكتاب كله.

وقد حقّق لي نشر «مقاصد الفلاسفة» أمنية من أعز الأماني بعد أن كنت قد نشرت كتاب «التهافت» لأن كتاب «المقاصد» يشكل خطوة في سبيل تيسير الفلسفة وتبسيطها، لأن الغزالي قام بتلخيص الفلسفة وتبسيطها، وعرض مسائلها في غاية السهولة والبساطة إذ أعرض عن الغث والقشر واكتفى منها بالصفو واللباب.

وقد أعانني الله فيسَّر لي معرفة أسباب الاضطراب الواقع في طبعة الكردي، فاستطعت أن أصلحها بوضع كل ورقة في مكانها المناسب لها، فارتفع الاضطراب. فهذا حسبي من إعادة نشر الكتاب، وشرحت غريب الألفاظ والمصطلحات الفلسفية، واستخرجت الآيات والأحاديث ورجعتها إلى مصادرها بترقيم الآيات وبيان السورة وتخريج الحديث من مظانه وبذلت جهدي للخروج بالنص على صورة أقرب إلى الكمال بعد تصحيح الاضطراب الذي كان في طبعة صبري الكردي راجياً منه تعالى أن يتقبل عملي فهو نعم المولى ونعم النصير.

سدَّد الله خطانا، وهدانا إلى سبيل الخير والسداد.

محمود بيجو

دمشق ٢٦ شعبان ١٤١٩هـ

١٥ كانون الأول ١٩٩٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عصمنا من الضلال، وعرفنا مزلّة أقدام الجُهّال، والصلاة على المخصوص من ذي الجلال بالقبول والإقبال، محمد المصطفى خير خلقه وعلى آله خير آل.

(أما بعد) فإنك التمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل، بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد، وأورده على سبيل الافتصاص[1] والحكاية مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم، ومقصود الكتاب حكاية (مقاصد الفلاسفة) وهو اسمه وأعرّفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات.

(أما الرياضيات) فهي نظر في الحساب والهندسة وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل ولاهي مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد وإذا كان كذلك فلا غرض لنا في الاشتغال بإيراده.

(أما الإلهيات) فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها.

(وأما المنطقيات) فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار.

(١) افتصَّ الشيء: فصّله وانتزعه منه، وافتصصته: افترزته (اللسان) وفي نسخة الاقتصاص: اقتصه: تتبع أثره.

(وأما الطبيعيات) فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب. وسيتضح في كتاب (التهافت) بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه، ولنفهم الآن ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملاً مرسلاً من غير بحث عن الصحيح والفاسد، حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جداً وتشميراً في كتاب مفرد نسميه (تهافت الفلاسفة)[1] إن شاء الله. ولتقع البداية بتفهيم المنطق وإيراده.

(١) طبع بإشراف.

القول في المنطق

(مقدمة في تمهيد المنطق وبيان فائدته وأقسامه)

(أما التمهيد) فهو أن العلوم وإن انشعبت أقسامها فهي محصورة في قسمين: التصور والتصديق.

(أما التصور) فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم والتحقيق، كإدراك المعنى المراد بلفظ الجسم، والشجر، والملك، والجن، والروح، وأمثاله.

(وأما التصديق) فكعلمك بأن العالم حادث، والطاعة يثاب عليها والمعصية يعاقب عليها، وكل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصوران فإن من لم يفهم العالم وحده، والحادث وحده، لم يتصور منه التصديق بأنه حادث، بل لفظ الحادث إذا لم يتصور معناه صار كلفظ المادث مثلاً. ولو قيل: العالم مادث لم يمكنك لا تصديق ولا تكذيب، لأن ما لا يفهم كيف ينكر أو كيف يصدق به، وكذا لفظ العالم إذا أبدل بمهمل، ثم كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى ما يدرك أولاً من غير طلب وتأمل، وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب. أما الذي يتصور من غير طلب فكالموجود والشيء وأمثالهما. وأما الذي يتحصل بالطلب فكمعرفة حقيقة الروح والملك، والجن، وتصور الأمور الخفية ذواتها. وأما التصديق المعلوم أولاً فكالحكم بأن الاثنين أكثر من واحد، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ويضاف إليه الحسّيات، والمقبولات وجملة من العلوم التي تشتمل النفوس عليها من غير سبق طلب وتأمل فيها، وينحصر في ثلاثة عشر نوعاً وسيأتي في موضعه. وأما الذي يدرك بالتأمل فكالتصديق بحدوث العالم، وحشر الأجساد، والمجازات على الطاعات والمعاصي وأمثالها، وكل ما لا بد في تصوره من طلب فلا ينال إلا بذكر الحد، وكل ما لا بد في تصديقه من طلب فلا ينال إلا بالحجة، وكل واحد منهما من ضرورته

أن يتقدم عليه علم لا محالة، فإنّا إذا أنكرنا معنى الإنسان وقلنا ما هو؟ فقيل لنا: هو حيوان ناطق، فينبغي أن يكون الحيوان معلوماً عندنا، وكذلك الناطق حتى يحصل لنا بهما العلم بالإنسان المجهول. ومهما لم نصدق بأن العالم حادث فقيل لنا: العالم مصور، وكل مصور حادث، فإذا العالم حادث، فهذا لا يفيدنا العلم بما جهلناه من حدوث العالم إلا إذا سبق لنا التصديق بأن العالم مصوّر، وبأن المصوَّر حادث، فعند ذلك نقتنص بهذين العلمين العلم بما هو مجهول عندنا، فيثبت بهذا أن كل علم مطلوب فإنما يحصل بعلم قد سبق، ثم لا يتسلسل إلى غير النهاية فلابد وأن ينتهي إلى أوائل هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وفكرة، وهذا تمهيد القول في المنطق.

(أما فائدة المنطق) فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم، وليس يخفي أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه، وطريق في إيراده وإحضاره في الذهن يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول، فما يؤدي منه إلى كشف التصورات يسمى حداً أو رسماً، وما يفضي إلى العلوم التصديقية يسمى حجة، فمنه قياس، ومنه استقراء وتمثيل وغيره. وينقسم كل واحد من الحد والقياس إلى ما هو صواب ليفيد اليقين وإلى ما هو غلط، ولكنه شبيه بالصواب، فعلم المنطق هو القانون الذي به يميَّز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان. ولا الربح عن الخسران، فإن قيل: إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل فما فائدة العلم. قيل: له الفوائد كلها مستحقرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية وهي سعادة الآخرة وهي منوطة بتكميل النفس، وتكميلها بأمرين التزكية والتحلية.

(أما التزكية) فهي تطهيرها عن رذائل الأخلاق وتقديسها عن الصفات المذمومة.

(وأما التحلية) فبأن ينتقش فيها حلية الحق حتى ينكشف لها الحقائق الإلهية، بل الوجود كله على ترتيبه انكشافاً حقيقياً موافقاً للحقيقة لا جهل فيها ولا لبس، ومثالها المرآة التي كمالها في أن يظهر فيها الصور الجميلة على ما هي عليها من غير اعوجاج وتغيير، وذلك بتطهيرها عن الخبث والصدأ بأن يحاذي بها شطر الصور الجميلة، فالنفس مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها مهما ذكّيت وصقّلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق، ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إلا بالعلم، ولا معنى لتحصيل نقش الموجودات كلّها في النفس إلا بالعلم، ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق، فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية، فإذا صحّ رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة.

أما أقسام المنطق وترتيبه فيتبين بذكر مقصوده، ومقصوده الحد والقياس وتمييز الصحيح منهما عن الفاسد، وأهمها القياس وهو مركب إذ لا ينتظم قياس إلا من مقدمتين كما سيأتي، وكل مقدمة فيها موضوع ومحمول، وكل موضوع ففيه لفظ ويدل لا محالة على معنى، ومن أراد تحصيل المركب إما في الوجود، أو في العلم، فلا سبيل له إلا بتقديم المفردات والأجزاء المفردة أولاً، كما أن باني البيت يفتقر إلى إعداد الخشب واللبن والطين وإحضار المفردات والأجزاء أولاً ثم الاشتغال بالبناء ثانياً - فكذلك العلم يحذو حذو المعلوم فإنه مثال مطابق للمعلوم، فطالب العلم بالمركب ينبغي أن يحصل العلم أولاً بالمفردات فلزم من ذلك أن نتكلم في الألفاظ ووجه دلالتها على المعاني، ثم في المعاني وأقسامها، ثم في القضية المركبة من محمول وموضوع وأقسامها، ثم في القياس المركب من قضيتين، ونتكلم في القياس في فنين أحدهما في مادته، والآخر في صورته كما سيأتي فعلى هذا يشتمل ما نريد إيراده من المنطق على فنون.

(الفن الأول في دلالة الألفاظ)

ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة:

(الأول ايساغوجي) اعلم بأن دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه:

- **(أحدها)** بطريق المطابقة كدلالة لفظ البيت على معناه.
- **(والآخر)** بطريق التضمن كدلالة لفظ البيت على الحائط المخصوص، فإن لفظ الحائط موضوع للمسمى به بالمطابقة فيدل عليه بذلك، ولفظ البيت أيضاً يدل عليه ولكن يفارقه في وجه الدلالة.
- **(والثالث)** بطريق الالتزام كدلالة السقف على الحائط فإنه يباين طريق المطابقة والتضمن فلم يكن بدّ من اختراع اسم ثالث، والمستعمل في العلوم والمعول عليه في التفهيمات طريق المطابقة والتضمن، أما الالتزام فلا، فإن اللوازم أيضاً لها لوازم ويتداعى إلى أمور غير محدودة ولا يحصل التفاهم بها.

(قسمة ثانية) اللفظ ينقسم إلى مفرد ومركب (أما المفرد) فهو الذي لا يراد بأجزائه أجزاء من المعنى كالإنسان فإنه لا يراد بِان ولا بِسَان معنى من أجزاء معنى الإنسان بخلاف قولك غلام زيد وزيد يمشي إذ يراد بالغلام الذي هو جزء من الكلام معنى وبزيد معنى، وإذا قلت عبد الله وكان اسم لقب كان مفرداً لأنك لا تقصد به إلا ما تقصد بقولك زيد، وإن أردت النعت فهو مركب وإذ كان كل مسمى بعبد الله عبد الله لا محالة صار هذا الاسم في حقه كالمشترك تارة يطلق لقصد التعريف فيكون اسماً مفرداً وتارة يراد به الوصف فيكون مركباً.

(قسمة ثالثة) اللفظ ينقسم إلى جزئي وكلي. فالجزئي ما يمنع نفس مفهومه من الشركة فيه، كقولك: زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة. والكلي ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه كالفرس والشجر والإنسان وإن لم يكن في العالم إلا فرس واحد فقولك: الفرس كلي لأن الاشتراك فيه ممكن بالقوة وإن لم يوجد بالفعل

وإنما يصير جزئياً بأن تقول: هذا الفرس، ولهذا لو قلت: الشمس فهو كلي لأنه لو قدرت شموس لدخلت تحت الاسم بخلاف قولك هذه الشمس.

(قسمة رابعة) اللفظ ينقسم إلى فعل واسم وحرف، والمنطقيون يسمون الفعل كلمة وكل واحد من الاسم والفعل يفارق الحرف في أن معناه تام بنفسه في الفهم بخلاف الحرف فإنه إذا قيل لك: مَن الداخل؟ فقلت: زيد فهم وتم الجواب، وإذا قيل ماذا فعلت؟ فقلت: ضربت تمّ الجواب - ولو قيل: أين زيد؟ فقلت: في، أو قلت على لم يتم الجواب ما لم تقل في الدار أو على السطح فيظهر معنى الحرف في غيره لا في نفسه، ثم يفارق الكلمة الاسم في أنه يدل على معنى وعلى زمان وقوع ذلك المعنى كقولك: ضرب، فإنه يدل على الضرب الواقع في الماضي، والاسم كقولك: الفرس فإنه لا يدل على الزمان فإن قيل: فقولك: أمس وعام أول يدل على الزمان فليكن فعلاً. قيل: الفعل ما دلّ على معنى وعلى زمان ذلك المعنى، وقولك: أمس يدل على زمان هو نفس المعنى لا هو زمان المعنى فلو كان يدل أمس على معنى الأمس، وعلى زمان هو غير معنى الأمس لقيل: إنه فعل ولكان لازماً ومنطبقاً على حد الفعل.

(قسمة خامسة) الألفاظ من المعاني على خمسة منازل (المتواطئة والمترادفة والمتباينة والمشتركة والمتفقة) أما المتواطئة فكقولك: حيوان فإنه ينطبق على الفرس والثور والإنسان بمعنى واحد من غير تفاوت في القوة والضعف ولا تقدم ولا تأخر، بل الحيوانية للكل واحد - وكذلك الإنسان على زيد وعمر وخالد.

وأما المترادفة فهي الأسامي المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالليث والأسد والخمر والعقار.

والمتباينة هي الأسامي المختلفة للمسميات المختلفة كالفرس والثور والسماء لمسمياتها.

والمشتركة هي اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة كلفظ العين للذهب والشمس والميزان وعين الماء.

والمتفقة هي المترددة بين المشتركة والمتواطئة كالوجود للجوهر والعرض فإنه ليس كلفظ العين إذ مسمياتها لا تشترك في أمر والوجود حاصل للعرض كما أنه حاصل للجوهر، وليس كالمتواطئة لأن الحيوانية للفرس والإنسان ثابت على وجه واحد من غير اختلاف، والوجود يثبت للجوهر أولاً ثم يثبت للعرض بواسطته، فهو ثابت بتقدم وتأخر وقد يسمى هذا مشككاً لتردده. ولنقتصر من فن الألفاظ على هذا الفن.

(الفن الثاني في المعاني الكلية واختلاف نسبها وأقسامها)

إذا قلنا: هذا الإنسان حيوان وأبيض أدركنا تفرقة بين نسبة الحيوانية إليه، وبين نسبة الأبيضية إليه فما نسبته إلى الموضوعات، نسبة الحيوانية يسمى ذاتياً وما نسبته يشبه نسبة الأبيضية يسمى عرضياً، فيقال: كل معنى كلي نسب إلى جزئي تحته فإما أن يكون ذاتياً وإما أن يكون عرضياً، ولا يكون المعنى ذاتياً ما لم يجتمع فيه ثلاثة أمور.

(الأول): إنك مهما فهمت الذاتي وفهمت ما هو ذاتي له لم يمكنك أن يخطر ببالك الموضوع، أو تفهمه إلا أن تفهم أولاً حصول الذاتي له، ولا يمكنك فهمه دون ذلك الذاتي فإنك إذا فهمت الإنسان والحيوان لم يمكنك فهم الإنسان دون فهم الحيوان أولاً، وإذا فهمت العدد وفهمت الأربعة لم يمكنك أن تقدر الأربعة داخلة في فهمك دون أن تفهم العدد أولاً، ولو أبدلت الحيوان والعدد بالموجود والأبيض أمكنك أن تفهم الأربعة من غير أن يدخل في فهمك أنها موجودة أم لا وأنها أبيض أولاً، بل ربما يشك في أن في العالم أربعة أم لا وذلك لا يقدح في فهمك ذات الأربعة، وكذلك تفهم ماهية الإنسان بعقلك من غير أن تحتاج إلى فهم كونه أبيض أو فهم كونه موجوداً، ولا يمكن دون كونه حيواناً وإن لم يساعدك الذهن في فهم هذا المثال لأنك إنسان موجود، ولكثرة وجود الإنسان فأبدله بالتمساح أو بما شئت من الحيوانات وغيرها، فبذلك يظهر أن الوجود عرضي للماهيات كلّها. وأما الحيوان للإنسان فذاتي وكذلك اللون للسواد والعدد للخمسة.

والثاني: أنك تفهم أن الكلي لابد أن يكون أولاً حتى يكون الجزئي الموضوع تحته حاصلاً إما في الوجود، أو في الذهن إذ تفهم أنه لابد من حيوان أولاً حتى يكون إنساناً أو فرساً ولابد من عدد أولاً حتى يكون أربعة أو خمسة، ولا يمكنك أن تقول: لا بد من ضحَّاك أولاً حتى يكون إنساناً، بل لابد من إنسان أولاً

حتى يكون ضحَّاكاً وكون الإنسان ضحَّاكاً بالطبع وصف له عرضي تابع لوجوده وهو مساوٍ لكونه حيواناً في أنه لازم لا يفارق، ولكن الفرق بينهما مدرك إذ لابد من اتصال الروح بجسد الإنسان أولاً ليكون إنساناً ولا يمكن أن يقال لابد من ضحّاك أولاً ليكون إنساناً بل يقال: لابد من إنسان أولاً ليكون ضحَّاكاً، ولا نعني بهذه الأولية ترتيباً زمانياً بل ترتيباً عقلياً وإن كان مساوياً في الزمان.

والثالث: إن الذاتي لا يمكن أن يعلل، فلا يمكن أن يقال: أي شيء جعل الإنسان حيواناً، والسواد لوناً، والأربعة عدداً؟ بل الإنسان حيوان بعينه وذاته لا بجعل جاعل، إذ لو كان بجعل جاعل لتصور أن يجعله إنساناً ولا يجعله حيواناً ولا يمكن ذلك في الوهم، كما يمكن في الوهم أن يجعل إنساناً ولا يجعل ضحَّاكاً. وأما العرضي فمعلل إذ يقال: ما الذي جعل الإنسان موجوداً؟ فيصح السؤال ولا يصح أن يقال: ما الذي جعله حيواناً؟ بل كان قولك: ما الذي جعل الإنسان حيواناً كقولك ما الذي جعل الإنسان إنساناً؟ فيقال هو إنسان لذاته - وكذلك هو حيوان لذاته، لأن معنى الإنسان حيوان ناطق، فلا فرق بين قوله ما الذي جعل الحيوان الناطق حيواناً ناطقاً وبين قوله: ما الذي جعل الإنسان حيواناً إلا أنه اقتصر في أحد السؤالين على ذكر إحدى الذاتيين دون الأخرى. وبالجملة مهما لم يكن المحمول غير الموضوع وخارجاً عن ذاته بالكلية لم يمكن أن يطلب له علة فلا يقال: لم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً، ويقال لم كان الممكن موجوداً؟

(قسمة أخرى للعرض خاصة) العرض ينقسم إلى لازم لا يفارق أصلاً كالضحَّاك للإنسان، وكالزوجية للاثنين، وككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فإنه لا يفارق المثلث وهو لازم وليس بذاتي، والذي يفارق ينقسم إلى ما هو بطيء المفارقة ككونه صبياً وشاباً وإلى ما هو سريع المفارقة كصفرة الوَجَل وحمرة الخجل، والذي يفارق ينقسم إلى ما يفارق في الوهم دون الوجود كالسواد للزنجي وإلى ما لا يتصور أن يفارق أيضاً في الوهم كالمحاذاة للنقطة، والزوجية للأربعة، وقد يفارق في

الوهم دون الوجود ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين إذ قد يفهم المثلث من لا يفهم ذلك، ولا يمكن فهم الأربعة إلا وأن يقترن به فهم الزوجية، وإن كانت من اللوازم، ولما كان مثل هذا اللازم قريباً من الذاتي وملتبساً به جمعنا تلك المعاني الثلاثة لتعتبر جميعها فنعرف باجتماعها كون الشيء ذاتياً ولا يعوَّل على آحادها.
وينقسم العرضي إلى ما يخصُّ موضوعه كالضحَّاك للإنسان ويسمى خاصاً، وإلى ما يعمُّ غيره كالأكل للإنسان ويسمى عرضياً مطلقاً وعرضاً عاماً.

(قسمة أخرى للذاتي): الذاتي ينقسم باعتبار العموم والخصوص إلى ما لا أعم فوقه ويسمى جنساً، وإلى ما لا أخص تحته ويسمى نوعاً، وإلى ما هو متوسط ويسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه، وجنساً بالإضافة إلى ما تحته ويسمى الذي لا نوع تحته نوع الأنواع، والذي لا جنس فوقه جنس الأجناس. والأجناس العالية التي لا جنس فوقها عشرة كما سيأتي واحد جوهر، وتسعة أعراض فالجوهر جنس الأجناس إذ ليس شيء أعمّ منه إلا الوجود وهو عرضي وليس بذاتي. والجنس عبارة عن الذاتي الأعم. ثم ينقسم إلى الجسم وغير الجسم. والجسم ينقسم إلى النامي وغير النامي. والنامي ينقسم إلى الحيوان وإلى النبات، والحيوان ينقسم إلى الإنسان وغيره، فالجوهر جنس الأجناس والإنسان نوع الأنواع وما بينهما من النبات والحيوان يسمى نوعاً وجنساً بالإضافة. وإنما قيل للإنسان نوع الأنواع لأنه لا ينقسم إلا إلى معان عرضية كالصبي والكهل والطويل والقصير والعالم والجاهل - وهذه عرضيات ليست بذاتيات، إذ الإنسان يفارق الفرس بذاته، والسواد يفارق البياض بذاته، وهذا السواد لا يفارق ذلك السواد بذاته وطباعه ولكن يكون هذا في المداد وذلك في الغراب، وإضافته إلى الغراب عرضي له، وزيد لا يفارق عمراً في الإنسانية ولا في أمر ذاتي، بل في كونه ابن شخص آخر ومن بلد آخر أو على لون آخر وقد يوجد فيه حرفة وخلق آخر وكل هذا عرضيات للإنسان كما سبق ذكره بتعريف العرضي.

(قسمة أخرى) الذاتي باعتبار آخر ينقسم إلى ما يقال في جواب ما هو مهما كان مطلب السائل بقوله ما هو حقيقة الذات، وإلى ما يقال في جواب أيّ شيء هو؟

فالأول يسمى جنساً أو نوعاً والآخر يسمى فصلاً. فمثال الأول الحيوان المقول في جواب قول القائل بعد إشارته إلى فرس أو ثور أو إنسان ما هو؟ - وكذا الإنسان المقول في جواب من أشار إلى زيد وعمر وخالد وقال ما هم؟

ومثال الثاني الناطق فإنه إذا أشار إلى إنسان وقال: ما هو؟ فقلت حيوان لم ينقطع السؤال فإن الحيوان يشمل غير الإنسان، بل يحتاج إلى ما يفصل ذاته عن غيره، فيقول أيّ حيوان هو؟ فجوابه أنه الناطق فيكون الناطق فصلاً ذاتياً مقولاً في جواب أي شيء هو؟ ومجموع الحيوان والناطق حد حقيقي إذ الحد عبارة عما يصور كنه ماهية الشيء في نفس السائل فإن أبدلت الناطق بعرضي يفصله عن سائر الحيوانات، كثولك حيوان مديد القامة، عريض الأظفار، ضحَّاك بالطبع فإن هذا يميِّزه ويفصله عن سائر الحيوانات ولكن يسمى رسماً. وفائدته التمييز فقط. وأما الحد فيطلب به حقيقة ذات الشيء، فلا يحصل إلا بذكر الفصول الذاتية وأما التمييز فيحصل تبعاً لها، وقد يحصل التمييز بفصل واحد وقد لا تتصور الحقيقة إلا بذكر فصول، فربَّ شيء له فصول تزيد على واحد فيجب على المطلوب منه تصوير ماهية الشيء في النفس أن يذكر تلك الفصول، فمن قال في حد الحيوان: إنه جسم ذو نفس حساس فقد أتى بأمور ذاتية مميزة مطردة منعكسة ولكنه ينبغي أن يضيف إليه المتحرك بالإرداة حتى يتمّ به ذكر الفصول الذاتية، ويتم بسببه تصور الحقيقة، وإذا عرض الكلام في الحد فلننبه على مثارات الغلط، وهي بعد الجمع بين الجنس الأقرب وجميع الفصول الذاتية على الترتيب ترجع إلى تعريف الشيء بما ليس أوضح منه، بأن تعرف الشيء بنفسه، أو بما هو مثله في الغموض، أو بما هو أغمض منه، أو بما لا يعرف إلا به.

مثال الأول: قولهم في حد الزمان: إنه مدة الحركة لأن الزمان هو مدة الحركة ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه إلا مدة الحركة، وإن معنى المدة ما هو.

ومثال الثاني: أن تقول في حد البياض: البياض ما يضاد السواد فيعرف الشيء بضده، ومهما أشكل الشيء أشكل ضده، فضده في الخفاء مثله فليس تعريف البياض بالسواد بأولى من عكسه.

ومثال الثالث: قول بعضهم في حد النار: إنه العنصر الشبيه بالنفس، ومعلوم أن النفس أغمض من النار، فكيف تعرف به.

ومثال الرابع: أن يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به، كقولك في حد الشمس إنه الكوكب المضيء الذي يطلع نهاراً فيذكر النهار في حد الشمس ولا يعرف النهار إلا بعد معرفة الشمس، إذ حده الصحيح هو أن تقول: هو زمان كون الشمس فوق الأرض - فهذه أمور مهمة في الحد يجب الاحتراز منها. وقد تحصل مما سبق أن الذاتي ثلاثة أقسام (جنس ونوع وفصل) والعرضي قسمان (خاصة وعرض عام) فثبت أن أقسام الكليّات خمسة يسمى المفردات الخمس (وهي الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاصة).

(الفن الثالث في تركيب المفردات وأقسام القضايا)

المعاني المفردة إذا ركبت حصلت منها أقسام، ولسنا نقصد من جملتها إلا قسماً واحداً وهو الخبر ويسمى قضية، وقولاً جازماً وهو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، فإنك إذا قلت: العالم حادث، أمكن أن يقال لك: إنك صادق. وإذا قلت: الإنسان حجر أمكن أن تكذب، وإذا قلت: إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية صدقت، فإن قلت: فالكواكب ظاهرة كذبت، وإن قلت: العالم إما حادث وإما قديم صدقت، وإن قلت: زيد إما بالعراق وإما بالحجاز كذبت، إذ قد يكون بالشام، وهذه هي أقسام القضايا، وأما إذا قلت: علّمني مسألة أو قلت: هل توافقني في الخروج إلى مكة، لم يمكن أن تصدق أو تكذب - فهذا معنى القضية ولنشرحها بذكر تقسيمات.

(القسمة الأولى): إن القضية تنقسم إلى حملية كقولك: العالم حادث، وإلى شرطية متصلة كقولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإلى شرطية منفصلة كقولك: العالم إما قديم وإما حادث. أما الأول الحملي فيشتمل على جزئين يسمى أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه كالعالم من قولك: العالم حادث، ويسمى الثاني محمولاً وهو الخبر كالحادث من قولك: العالم حادث، وكل واحد من المحمول والموضوع قد يكون لفظاً مفرداً كما ذكرناه، وقد يكون لفظاً مركباً، ولكن يمكن أن يدلّ عليه بلفظ مفرد كقولك: الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه، فالحيوان الناطق موضوع ويقوم مقامه لفظ الإنسان وهو مفرد، وقولك: منتقل بنقل قدميه محمول ويقوم مقامه قولك: ماش.

(وأما الشرطية المتصلة) فلها أيضاً جزآن ولكن كل جزء منهما يشتمل على قضية.

(أما الجزء الأول) وهو قولك: إن كانت الشمس طالعة فيسمى مقدماً ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك: (إن) بقي قولك الشمس طالعة وهي قضية، فكأن حرف الشرط أخرجها عن كونها قضية قابلة للتصديق والتكذيب.

(أما الجزء الثاني) وهو قولك: فالكواكب خفيَّة يسمى تالياً ولو حذف منه حرف الجزاء وهو الفاء لبقي قولك: الكواكب خفيَّة وهي قضية، والفرق بين هذا وبين الحملي ظاهر من وجهين.

(أحدهما) أن الشرطية المتصلة انتظمت من جزئين لا يمكن أن يدلَّ على كل واحد من جزئه بلفظ مفرد بخلاف الحملية.

(والثاني) إنه يمكن أن يسأل عن الموضوع أنه هو المحمول فإنك تقول: الإنسان حيوان، ويمكن أن يسأل فيقال: هل الإنسان هو الحيوان؟ وأما المقدَّم فلا يكون هو التالي بل التالي ربما يكون غيره، ولكن يكون متصلاً به لازماً وتالياً في وجوده لوجوده، وتفارق الشرطية المتصلة المنفصلة بوجهين.

(أحدهما) أن المنفصلة أيضاً تشتمل على جزئين كل واحد أيضاً قضية إذا حذفت عنها كلمة الشرط، ولكن لا ترتيب بين جزئيه إلا من حيث الذكر فإنك تقول: العالم إما حادث وإما قديم، ولو عكست وقلت: إما قديم وإما حادث لم يتبدل المعنى.

أما التالي إذا جعل مقدماً تغيَّر المعنى في الشرطية المتصلة، وربما كذب أحدهما وصدق الآخر.

(والثاني) أن التالي موافق للمقدَّم بمعنى أنه يتصل به ويلازمه ولا يعانده، وأحد جزئي المنفصلة معاند للآخر ومنفصل عنه إذ يوجب وجود أحدهما عدم الآخر.

(قسمة أخرى) القضية باعتبار محمولها ينقسم إلى موجبة كقولك: العالم حادث، وإلى سالبة كقولك: العالم ليس بحادث، وليس هو حرف السلب والسلب

في الشرطية المتصلة إن تسلب الاتصال بأن تقول: ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود، والسلب في المنفصلة أن تسلب الانفصال بأن تقول: ليس الحمار إما ذكر وإما أسود، بل إما ذكر وإما أنثى، وليس العالم إما قديم وإما جسم، بل إما قديم وإما حادث، وربما كان المقدَّم سالباً والتالي سالباً، والشرطية المركبة منهما موجبة كقولك: إن لم تكن الشمس طالعة فالنهار ليس بموجود، فهذه موجبة لأنك أوجبت لزوم نفي النهار لنفي الطلوع وهو معنى الإيجاب في هذه القضية، وهنا مزلة القدم، وكذلك قد يغلط في الحملية ويظن أن قولك (زيدنا بينا است) بالعجمية سالبة وهي موجبة إذ معناه إنه أعمى، وربما يقال بالعربية زيد غير بصير وهي موجبة، والغير البصير عبارة عن الأعمى، وهو بجملته محمول يمكن أن يثبت ويمكن أن ينفي، بأن يقال زيد ليس غير بصير إذ سلب الغير بصير عن زيد، وتسمى هذه قضية معدولة أي هو إيجاب في التحقيق عدل به إلى صيغة السلب، وآية ذلك أن السلب يصح على المعدوم فيمكن أن يقال: شريك الله ليس بصيراً إذ المحال ليس عيناً، ولا يمكن أن يقال: شريك الله غير بصير كما لا يقال: أعمى وهو في لغة العجم أظهر.

(قسمة أخرى) القضية باعتبار موضوعها تنقسم إلى شخصية كقولك: زيد عالم وإلى غير شخصية وهي تنقسم إلى مهملة ومحصورة.

فالمهمل ما لم يسوَّر بسور يبين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع أو بعضه كقولك: الإنسان في خسر، إذ يحتمل أنك تريد البعض والمحصورة هي التي ذكر ذلك فيها وهي أربعة إما موجبة كلية كقولك: كل إنسان حيوان أو موجبة جزئية كقولك: بعض الناس كاتب، أو سالبة كلية كقولك: لا إنسان واحد حجر، أو سالبة جزئية كقولك: لا كل إنسان كاتب، أر بعض الناس ليس بكاتب، فتكون القضايا بهذا الاعتبار ثمانية (شخصية سالبة)، (شخصية موجبة)، (مهملة سالبة)،

(مهملة موجبة) وهذه الأربع لا تستعمل في العلوم، أما الشخصي المعيَّن فلا يطلب حكمه في العلوم، إذ لا يطلب حكم زيد بل يطلب حكم الإنسان.

وأما المهملة فهي في قوة الجزئية لأنها حاكمة على الجزء لا محالة.

وأما العموم فمشكوك ولأجل تردده يجب أن يهجر في التعليمات فيبقى المحصرات الأربعة (موجبة كلية، وموجبة جزئية، وسالبة كلية، وسالبة جزئية) والشرطية المتصلة أيضاً تنقسم إلى كلية كقولك: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإلى جزئية كقولك: ربما إن كانت الشمس طالعة كان الغيم موجوداً. وأما المنفصلة فالكلية منها أن تقول: كل جسم فإما متحرك وإما ساكن، والجزئية أن تقول: الإنسان إما أن يكون في السفينة وإما أن يغرق، فهذا الانقسام والتغاير ثابت للإنسان، ولكن في بعض الأحوال وهو أن يكون في البحر لا في البر، وعليك أن تورد مثال السالبة الجزئية والكلية من الشرطية المتصلة والمنفصلة.

(قسمة أخرى وهي الرابعة) القضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها تنقسم إلى ممكنة كقولك: الإنسان كاتب، الإنسان ليس بكاتب. وإلى ممتنعة كقولك: الإنسان حجر، الإنسان ليس بحجر. وإلى واجبة كقولك: الإنسان حيوان، الإنسان ليس بحيوان. فنسبة الكتابة إلى الإنسان نسبة الإمكان ولا يلتفت إلى اختلاف السلب والإيجاب في اللفظ، فإن المسلوب محمول بالسلب، كما أن الموجب محمول بالإيجاب، ونسبة الحجر إلى الإنسان نسبة الامتناع، ونسبة الحيوان إلى نسبة الوجوب، والممكن لفظ مشترك لمعنيين إذ قد يراد به كل ما ليس بممتنع، فيدخل فيه الواجب وتكون الأمور بهذا الاعتبار قسمين ممكن وممتنع، وقد يراد به ما يمكن وجوده ويمكن عدمه أيضاً، وهو الاستعمال الخاص وتكون الأمور بهذا الاعتبار ثلاثة (واجب وممكن وممتنع) ولا يدخل الواجب في الممكن بهذا المعنى، ويدخل في الممكن بالمعنى الأول، والممكن بالمعنى الأول لا يجب أن يكون ممكن العدم، بل ربما

كان ممتنع العدم كالواجب فإنه غير ممتنع، والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير الممتنع فقط.

(قسمة أخرى وهي الخامسة) لكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إن قاسمها الصدق والكذب سميتا متناقضتين وقيل: إن إحداهما نقيضة الأخرى، ونعني به أن يكذب إذا صدقت القضية، ويصدق إذا كذبت القضية، ولا يتحقق هذا التناقض إلا بشروط.

(الأول) أن يكون الموضوع واحداً بالحقيقة كما أنه واحد بالاسم وإلا لم تتناقضا، فإنك تقول: الحَمَل يُذبح ويشوى، والحمل لا يذبح ولا يشوى، وتريد بأحدهما برج الحمل، وبالآخر الحيوان المعروف فلا يتناقضان.

(الثاني) أن يكون المحمول واحداً وإلا لم يتناقضا كقولك: المكره مختار أي له قدرة على الامتناع، والمكره ليس بمختار أي ما خلّي وشهوته، فكون اسم المختار مشتركاً منع التناقض كاسم الحمل في الموضوع.

(الثالث) أن لا يختلفا في الجزئية والكلية فإنك لو قلت: عين فلان أسود وأردت به الحدقة لم يناقضه قولك: عينه ليس بأسود إذا أردت به نفي السواد عن جميع العين.

(الرابع) أن لا يختلفا في القوة والفعل فإنك لو تقول: الخمر في الدن مسكر، وتريد به أن يسكر بالقوة لا يناقضه قولك: الخمر في الدن ليس بمسكر، إذا أردت به نفي الإسكار بالفعل.

(الخامس) أن يتساويا في الإضافة فيما يقع في جملة المضافات فإنك تقول: العشرة نصف فلا يناقضه قولك: العشرة ليس بنصف إلا بالإضافة إلى العشرين وغيره، وتقول: زيد والد وزيد ليس بوالد وهما صادقان بالإضافة إلى شخصين.

(السادس) أن يتساويا في الزمان والمكان. وبالجملة فينبغي أن لا يخالف إحدى القضيتين الأخرى ألبتة في شيء إلا في السلب والإيجاب، فتسلب إحدى

القضيتين ما توجبه الأخرى بعينــه مـن ذلـك الموضـوع علـى ذلـك الوجـه مـن غـير تفاوت، فإن كان الموضوع كلياً و لم يكن شخصياً زيد شرط سابع وهو أن يختلفا في الكمية، بأن يكون إحداهما كلية والأخرى جزئية فإنهما إذا كانتـا جزئيتـين أمكـن أن يصدقا في مادة الإمكان، كقولك: بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب. وإن كانتا كليتين أمكن أن يكذبا في مادة الإمكان كقولك: كل إنسان كاتب وكل إنسان ليس بكاتب.

(قسمة أخرى وهي السادسة) كل قضية فلهـا عكـس مـن حيـث الظـاهر، ولكنه ينقسم إلى ما يلزم صدقه من صدق القضية، وإلى ما لا يلزم ونعني بالعكس أن يجعل المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً فـإن بقـي الصـدق بعينـه قيـل: هـي قضيـة معكوسة فإن لم يلزم قيل: إنها لا تنعكس وقــد ذكرنـا أن القضايـا المحصـورة أربـع، سالبة كلية وهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية فإذا صدق قولنـا: لا إنسـان واحـد حجر، صدق قولنا: لا حجر واحد إنسان، لأنه لـو لم يصـدق لصـدق نقيضـه وهـو قوله: بعض الحجر إنسان، ولكان ذلك البعض إنسـاناً وحجـراً وعنـد ذلـك يكـذب قولنا: لا إنسان واحد حجر وهي القضية التي وضعناها أولاً على أنها صادقة، فيـدل هذا على أن السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية. وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس فإنـه إذا صدق قولنا: ليس بعض الناس كاتباً لم يلزم أن يصدق قولنـا: أن بعـض الكـاتب ليس إنساناً.

وأما الموجبة الكلية فتنعكس موجبة جزئية لا كليـة فـإذا صـدق قولنـا: كـل إنسان حيوان صدق قولنا: بعض الحيوان إنسـان لا محالـة، و لم يصـدق قولنـا: كـلّ حيوان إنسان.

وأما الموجبة الجزئية فتنعكس أيضـاً مثـل نفسـها، فـإذا صـدق قولنـا: بعـض الحيوان إنسان صدق قولنا لا محالة: بعض الإنسان حيوان فهذا هـو النظـر في قسـمة القضايا.

(الفن الرابع في تركيب القضايـا) لتصـير قياسـاً وهـو المقصـود ولكـن أول الفكر آخر العمل، والنظر فيه ينحصر في الركنـين أحدهمـا في الصـورة والآخـر في المادة.

الركن الأول: في صورة القياس. قد ذكرنا أن العلم إما تصور وإما تصديـق وإنما ينال التصور بالحد والتصديق بالحجة.

والحجة إما قياس وإما استقراء، وإما تمثيل، واعتبار الغـائب بالشـاهد يسـمى مثالاً ويدخل فيه، والتعويل من هذه الجملة على القياس، ومـن جملـة القيـاس علـى القياس البرهاني، ولكن لابد من ذكر حد القياس في الجملة حتى ينقسـم بعـد ذلـك إلى البرهاني وغيره. والقياس عبارة عن أقاويل ألفت تأليفاً يلزم من تسـليمها بـالذات قول آخر اضطراراً، ومثال ذلك العالم مصـوَّر وكـل مصـوَّر حـادث فإنهمـا قـولان مؤلفان يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث وهو أن العالم حادث، وكذلـك لـو قلت: إن كان العالم مصوَّراً فهو محدث، ولكنه مصوَّر فلزم من تسليم هذه الأقـاويل أن العالم حادث، وكذلك لو قلت: العالم إما حادث وإما قديـم، لكنـه ليـس بقديـم فيلزم منه أنه حادث. والقياس ينقسم إلى ما سمي اقترانياً وإلى ما سمي استثنائياً.

أما الاقتراني: فهو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حدّ واحد، إذ كل قضية فلا محالة تشتمل على محمول وموضوع، وتشتمل القضيتـان علـى أربعـة أمـور لكنهما لو لم يشتركا في أحد المعاني لم يحصل الازدواج والإنتاج إذ لا ينتظـم قيـاس من قولك: العالم مصوَّر، ومن قولك: النفـس جوهـر، بـل لابـد وأن تكـون القضيـة الثانية مشاركة للأولى في أحد حدَّيها مثل أن تقول: العالم مصـوَّر والمصـوَّر محـدث، فيرجع بمجموع أجزاء القضيتين إلى ثلاثة أجزاء تسمى حدوداً، ومـدار القيـاس عليهـا وهو مثل العالم والمصوَّر والمحدث في مثالنا والذي يقع مكرراً في القضيتين، ومشتركاً يسمى الحد الأوسط، والذي يصير موضوعاً في النتيجـة اللازمـة وهـو المقصـود بـأن يخبر عنه يسمى حداً أصغر كالعـالم، والـذي يصـير محمـولاً في النتيجـة وهـو الحكـم

يسمى حداً أكبر كالمحدث في قولنا: العالم محدث وهو النتيجة اللازمة من القياس، والقضية إذا جعلت جزء قياس سميت مقدمة، والقضية التي فيها الحد الأصغر يسمى المقدمة الصغرى، والتي فيها الحد الأكبر يسمى المقدمة الكبرى، و لم يشتق الاسم للمقدمتين من الأوسط، فإنه موجود فيهما جميعاً.

وأما الأصغر فلا يكون إلا في أحدهما وكذا الأكبر، واللازم من القياس يسمى بعد لزومه نتيجة، وقبل لزومه مطلوباً، وتأليف المقدمتين يسمى اقتراناً، وهيئة تأليف المقدمتين يسمى شكلاً فيحصل منه ثلاثة أشكال لأن الحد الأوسط إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى (ويسمى الشكل الأول) وإما أن يكون محمولاً فيهما جميعاً (ويسمى الشكل الثاني) وإما أن يكون موضوعاً فيهما (ويسمى الشكل الثالث) وحكم المقدم والتالي في الشرطي المتصل حكم الموضوع والمحمول في انقسام تأليفه إلى هذه الأشكال، وتشترك الأشكال الثلاثة في أنها لا يحصل قياس منتج عن سالبتين، ولا عن جزئيتين، ولا عن صغرى سالبة وكبرى جزئية، ويختص كل شكل بخصائص نذكرها.

الشكل الأول: هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين أحدهما أنه لا يحتاج في لزوم نتيجته إلى الرد إلى شكل آخر، وسائر الأشكال ترد إلى هذا الشكل حتى يظهر لزوم النتيجة، ولذا سمي هذا أولاً، والآخر أنه ينتج المحصورات الأربع أعني الموجبة الكلية والجزئية، والسالبة الكلية، والجزئية.

وأما الشكل الثاني: فلا ينتج موجبة أصلاً. والشكل الثالث لا ينتج كلياً أصلاً، وشرط إنتاج هذا الشكل أعني به الشكل الأول أمران.

أحدهما: أن تكون الصغرى موجبة.

والآخر: أن تكون الكبرى كلية.

فإن فقد الشرطان ربما صدقت المقدمتان و لم يلزم النتيجة موضع صدقهما بحال. وحاصل هذا الشكل أنك إذا وضعت قضية موجبة صادقة فالحكم على كل

محمولها حكم لا محالة على موضوعها، لا يمكن أن يكون إلا كذلك، وسواء كان الحكم على المحمول سلباً أو إيجاباً، وسواء كان الموضوع كلياً أو جزئياً فيحصل من ذلك أربعة أضرب منتجة، ولزوم هذه النتيجة ظاهر، فإنه مهما صدق قولنا: الإنسان حيوان فكل ما صدق على الحيوان الذي هو محمول من كونه حساساً، أو كونه غير حجر، لابد وأن يصدق على الإنسان لأن الإنسان داخل لا محالة في الحيوان، وقد صدق الحكم على كل الحيوان فيكون صادقاً على بعض جزئياته لا محالة - فهذا حاصل الشكل الأول. وتفصيل أضرب الأربعة ما نذكره.

(**الضرب الأول**) من كليتين موجبتين مثاله هو أن كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث لا محالة.

(**الضرب الثاني**) كليتان كبراهما سالبة وهو الأول بعينه ولكن يبدل قولك محدث بأنه ليس بقديم حتى يصير سالباً فتقول: كل جسم مؤلف ولا مؤلف واحد قديم فيلزم منه أنه لا جسم واحد قديم.

(**الضرب الثالث**) هو الأول بعينه ولكن يجعل موضوع المقدّمة الأولى جزئياً، وذلك لا يوجب اختلاف الحكم لأن كل جزئي هو كلي بالإضافة إلى نفسه، فالحكم على كل محمول الجزئي حكم على ذلك الجزئي، مثاله إنك تقول بعض الموجودات مؤلف وكل مؤلف محدث فيلزم لا محالة أن بعض الموجودات محدث وهذا قد انتظم من موجبتين صغراهما جزئية وكبراهما كلية.

(**الضرب الرابع**) هو الثالث بعينه ولكن تجعل الكبرى سالبة وتبدل صيغة الإيجاب بالسلب وتقول: بعض الموجودات مؤلف ولا مؤلف واحد أزلي فيلزم منه أنه لا كل موجود أزلي وقد انتظم هذا من موجبة صغرى جزئية، وكبرى سالبة كلية، ويبقى وراء هذا من الاقترانات اثنا عشر اقتراناً لا تنتج لأنه تنتظم في كل شكل ستة عشر اقتراناً، لأن الصغرى تحتمل أن تكون موجبة كلية أو جزئية، وسالبة كلية أو جزئية، فتكون أربعة ثم تضاف إلى كل واحدة أربع كبريات أيضاً فيحصل

من ضرب أربعة في أربعة ستة عشر، وإذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة خرجت سالبتان، وما يتني عليهما من الإنتاج فيتعطل به ثمانية وتبقى موجبتان، ولكن الموجبة الكلية الصغرى ينضاف إليها أربع كبريات اثنتان منها جزئيتان لا محالة فيتعطل به اثنتان أيضاً إذ شرطنا في كبرى هذا الشكل أن تكون كلية، فقد رجع إلى ستة، وأما الموجبة الجزئية الصغرى فلا ينضاف إليها جزئية كبرى لا سالبة ولا موجبة، إذ لا قياس عن جزئيتين فسقط اقترانان آخران من الستة الباقية وتبقى أربعة وإن أردت تصويره وتشكيله (فهذه صورته).

(ضروب الشكل الأول منتجها وعقيمها)

صغرى	مثالها	كبرى	مثالها	
موجبة كلية	كل ا ب	موجبة كلية	كل ب ج	ينتج موجبة كلية هي كل ا ج
موجبة كلية	كل ا ب	سالبة كلية	لا شيء من ب ج	ينتج سالبة كلية هي لا شيء من ا ج
موجبة كلية	كل ا ب	موجبة جزئية	بعض ماهو ب ج	هذا الضرب عقيم لأن الكبرى جزئية
موجبة كلية	كل ا ب	سالبة جزئية	بعض ماهو ب ليس ج	هذا عقيم أيضاً لما سبق
موجبة جزئية	بعض ا ب	موجبة كلية	كل ب ج	ينتج موجبة جزئية وهي بعض ما هو ا ج

فالصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية منتجة – وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية، وأما مع الكبرين الجزئيتين فلا، والصغرى موجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الكلية منتجة أيضاً، وأما مع الكبرين الجزئيين فلا تنتج أيضاً فقد ركبنا على كل واحدة من صغرى موجبة كلية وصغرى موجبة جزئية أربع كبريات وكان المجموع ثمانية بطل منها أربعة لأنها جزئية أعني كبرياتها إذ قد شرطنا أن يكون الكبرى كليَّة حتى يتعدى الحكم إلى الموضوع فيبقى صغريان سالبتان جزئية وكلية وينضاف إلى كل واحد أربع كبريات من المحصورات الأربع وكلها غير منتجة للخلل في الصغرى فإنا شرطنا أن يكون الصغرى موجبة إذ الحكم على المحمول الثابت هو الذي يتعدى إلى الموضوع فأما المحمول المسلوب فمباين للموضوع فالحكم عليه لا يتعدى إلى الموضوع المباين فإذا قلت: الإنسان ليس بحجر ثم حكمت على الحجر بحكم نفياً كان أو إثباتاً لم يتعد ذلك إلى الإنسان فإنك أوقعت المباينة بين الحجر والإنسان بالسلب فهذا تعليل هذه الشروط وتعليل اختصاص النتيجة بأربعة أضرب من جملة ستة عشر ضرباً.

(الشكل الثاني) يرجع حاصله إلى أن كل قضية أمكن أن تحمل على محمولها ما لم يوجد لموضوعها فهي قضية سالبة لا موجبة إذ لو كانت موجبة لكان الحكم على محمولها حكماً على موضوعها كما سبق في الشكل الأول فإنا إذا قلنا: الحكم على كل محمول القضية الموجبة حكم على الموضوع، ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ولا يحكم به على الموضوع فنعلم به أن القضية سالبة إذ لو كانت موجبة لوجد حكم المحمول على الموضوع، وشرط هذا الشكل أن تختلف المقدمتان في الكيفية لتكون إحداهما سالبة والأخرى موجبة وأن يكون الكبرى كلية بكل حال وهذا الشرطان يردان أيضاً ضروبه المنتجة إلى أربعة أضرب من جملة ستة عشر ضرباً كما سبق ذكره في الشكل الأول.

موجبة جزئية	بعض ا ب	موجبة جزئية	بعض ماهو ب ج	هذا عقيم لأن المقدمتين جزئيتان
موجبة جزئية	بعض ا ب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج	هذا عقيم لما سبق
موجبة جزئية	بعض ا ب	سالبة كلية	لاشيء من ب ج	ينتج سالبة جزئية هي ليس كل ا ج
سالبة كلية	لا شيء من ا ب	موجبة كلية	كل ب ج	عقيم
سالبة كلية	لا شيء من ا ب	موجبة جزئية	بعض ب ج	عقيم
سالبة كلية	لا شيء من ا ب	سالبة كلية	لاشيء من ب ج	عقيم
سالبة كلية	لا شيء من ا ب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل ا ب	موجبة كلية	كل ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل ا ب	موجبة جزئية	بعض ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل ا ب	سالبة كلية	لاشيء من ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل ا ب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج	عقيم

(الضرب الأول) من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية، كقولك: كل جسم منقسم ولا نفس واحد منقسم ينتج فلا جسم واحد نفس، ويبين لزوم هذه النتيجة بالرد إلى الشكل الأول بعكس الكبرى فإنها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها، وهو أن تقول: ولا شيء مما هو منقسم واحد نفس فيصير المنقسم موضوعاً للأكبر وقد كان محمولاً للأصغر فيرجع إلى الشكل الأول.

(الضرب الثاني) كليتان لن الصغرى سالبة كقولك: لا أزلي واحد مؤلف وكل جسم مؤلف فلزم منه أنه لا أزلي واحد جسم لأنا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى، فنقول: لا مؤلف واحد أزلي وكل جسم مؤلف فيحصل منه أنه لا جسم واحد أزلي كما في الشكل الأول. ثم نعكس هذه النتيجة لأنها سالبة كلية فيحصل ما ذكرناه وهو أنه لا أزلي واحد جسم.

(الضرب الثالث) من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى وهو الضرب الأول من هذا الشكل إلا أن الصغرى تجعل جزئية فنقول: بعض الموجودات منقسم، ولا نفس واحد منقسم، فبعض الموجودات ليس بنفس، لأنك إذا عكست الكبرى رجع إلى الشكل الأول.

(الضرب الرابع) جزئية سالبة صغرى، وكلية موجبة كبرى، كقولك: لا كل موجود مؤلف، وكل جسم مؤلف، فلا كل موجود جسم، وهذا لا يمكن أن يرد إلى الشكل الأول بالعكس لأن السالبة فيها جزئية ولا عكس لها، ولو عكست الكبرى الموجبة لانعكست جزئية ولا قياس عن جزئيتين، وإنما يصحح بطريقين يسمى إحداهما الافتراض والآخر الخلف.

أما الافتراض: فهو إنك إذا قلت: بعض الموجودات ليس بمؤلف فذلك البعض كل في نفسه فافترضه كلاً ولقّبه بأيّ اسم تريده، فينزل منزلة الضرب الثاني من هذا الشكل.

وأما الخلف **فهو** أن تقول: إن لم يكن قولنا: لا كل موجود جسم صادقاً فنقيضه وهو قولنا: كل موجود جسم صادق، ومعلوم أن كل جسم مؤلف فيلزم أن كل موجود مؤلف وقد كنا وضعنا في المقدمة الصغرى أنه لا كل موجود مؤلف على أنها صادقة فكيف يصدق نقيضها هذا خلف محال فالمفضي إليه محال وإنما أفضى إليه فرض الدعوى التي هي نقيض النتيجة صادقة فليست بصادقة.

(الشكل الثالث) هو أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدمتين ويرجع حاصله إلى أن كل قضية موجبة فالحكم على موضوعها حكم على بعض محمولها سواء كان الحكم سلباً أو إيجاباً، وسواء كانت القضية موجبة جزئية أو كلية وذلك واضح وله شرطان:

(أحدهما) أن تكون الصغرى موجبة.

(والآخر) أن يكون إحداهما كلية إما الصغرى وإما الكبرى فأيتهما كانت كلية كفى والمنتج من هذا الشكل ستة أضرب:

(الضرب الأول) من كليتين موجبتين كقولك: كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق فيلزم أن بعض الحيوان ناطق، لأن الصغرى تنعكس جزئية فيصير كأنك قلت: بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق وهو الضرب الثالث من الشكل الأول.

(الضرب الثاني) من كليتين والكبرى سالبة كقولك: كل إنسان حيوان ولا إنسان واحد فرس فلا كل حيوان فرس. وذلك لأنك إذا عكست الصغرى صارت جزئية موجبة ويرجع إلى الرابع من الشكل الأول.

(الضرب الثالث) من موجبتين والصغرى جزئية كقولك: بعض الناس بيض وكل إنسان حيوان فبعض البيض حيوان فإنك تعكس الصغرى جزئية موجبة ويرجع إلى الثالث من الشكل الأول.

(الضرب الرابع) من موجبتين والكبرى جزئية كقولك: كل إنسان حيوان وبعض الناس كاتب فبعض الحيوان كاتب لأنك إذا عكست الكبرى جزئية وجعلتها صغرى صار كأنك قلت كاتب مّا إنسان وكل إنسان حيوان فيلزم كاتب مّا حيوان وتعكس النتيجة فتصير: حيوان مّا كاتب.

(الضرب الخامس) من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى كقولك: كل إنسان ناطق، ولا كل إنسان كاتب، فيلزم لا كل كاتب ناطق، ويتبين هذا بطريق الافتراض كأن تقول مثلاً: كل إنسان ناطق وبعض ما هو إنسان أمّي فبعض ما هو ناطق أمّي، ثم نقول: بعض ما هو ناطق أمّي ولا شيء مما هو أمي بكاتب فلا كل ناطق بكاتب.

(الضرب السادس) من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولك: بعض الحيوان أبيض ولا حيوان واحد ثلج فبعض الأبيض ليس بثلج، ويظهر بعكس الصغرى لأنه يرجع إلى الرابع من الشكل الأول هذا تفصيل الأقيسة الحملية.

(القول في القياسات الاستثنائي)

القياس الاستثنائي نوعان: شرطي متصل، وشرطي منفصل.

(أما الشرطي المتصل) فمثاله قولك: إن كان العالم حادثاً فله محدث فهذه مقدمة إذا استثنيت عين المقدم منها لزم عين التالي، وهو أن تقول: ومعلوم أن العالم حادث وهو عين المقدم، فيلزم منه عين التالي وهو أن له محدثاً، وإن استثنيت نقيض التالي لزم منه نقيض المقدم، وهو أن تقول : ومعلوم أنه ليس له محدث فلزم أنه ليس بحادث، فأما إذا استثنيت نقيض المقدم لم يلزم منه لا عين التالي ولا نقيضه، فإنك لو قلت: لكنه ليس بحادث فهذا لا ينتج كما أنك تقول: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بإنسان فلا يلزم منه أنه حيوان، ولا أنه ليس بحيوان - وكذلك إن استثنيت عين التالي لم ينتج، فإنك إن قلت: ومعلوم أن العالم محدث لم يلزم منه نتيجة لأنك إذا قلت: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي مطهر ولكنه مطهر فلا يلزم منه أن الصلاة صحيحة ولا أنها باطلة، فهذه أربع استثناءات لا ينتج منها إلا اثنان وهي عين المقدم وينتج عين التالي ونقيض التالي وينتج نقيض المقدم، فأما نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتج إلا إذا ثبت أن التالي مساوٍ للمقدم وليس بأعم منه، فعند ذلك ينتج الاستثناءات الأربع فإنك تقول: إن كان هذا جسماً فهو مؤلف، لكنه جسم فهو مؤلف، لكنه مؤلف فهو جسم، لكنه ليس بجسم فليس بمؤلف، ولكنه ليس بمؤلف فليس بجسم. فأما إذا كان التالي أعم من المقدم كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان ففي نفي الأعم نفي الأخص، إذ في نفي الحيوان نفي الإنسان وليس في نفي الأخص نفي الأعم، إذ ليس في نفي الإنسان نفي الحيوان نعم في إثبات الأخص إثبات الأعم، إذ في إثبات الإنسان إثبات الحيوان وليس في إثبات الحيوان إثبات الإنسان.

(النوع الثاني الشرطي المنفصل) وهو أن تقول: العالم إما حادث وإما قديم فهذا ينتج منه أربع استثناءات فإنك تقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنه ليس بحادث، فهو قديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بقديم فهو حادث، فاستثناء عين كل واحد ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض كل واحد ينتج عين الآخر - وهذا شرطه الحصر في قسمين فإن كان في ثلاثة فاستثناء عين كل واحد ينتج نقيض الآخرين، كقولك: هذا العدد إما أكثر أو أقل أومساوٍ ولكنه أكثر فبطل أن يكون أقل أو مساوياً. فأما استثناء نقيض الواحد يوجب أحد الباقيين لا بعينه، كقولك: لكنه ليس بمساوٍ فيجب أن يكون إما أقل أو أكثر، وإن لم تكن الأقسام حاصرة كقولك: زيد إما بالحجاز وإما بالعراق، أو هذا العدد إما خمسة أو إما عشرة وإما كيت وإما كيت فاستثناء عين واحد ينتج بطلان عين الآخرين، وأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج إلا الانحصار في الباقي الذي لا ينحصر - فهذه أصول الأقيسة ونكمل الكلام بذكر أمور أربع.

(قياس الخلف والاستقراء والمثال والقياسات المركبة)

أما قياس الخلف فصورته أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه، بأن تلزم عليه محالات بأن تضيف إليه مقدّمة ظاهرة الصدق وينتج منه نتيجة ظاهرة الكذب، ثم تقول: النتيجة الكاذبة لا تحصل إلامن مقدمات كاذبة، وإحدى المقدّمتين ظاهرة الصدق فيتعين الكذب في المقدّمة الثانية التي هي مذهب الخصم. مثاله أن يقول القائل: كل نفس فهو جسم فتقول: كل نفس فهو جسم وكل جسم فهو منقسم فإذاً كل نفس فهو منقسم، وهذا ظاهر الكذب في نفس الإنسان، فلا بد أن يكون في مقدّماته المنتجة له قول كذب، لكن قولنا: كل جسم منقسم ظاهر الصدق فبقي الكذب في قولنا: كل نفس جسم، فإذا بطل ذلك ثبت أن النفس ليس بجسم.

(أما الاستقراء) فهو أن يحكم من جزئيات كثيرة على الكلي الذي يشمل تلك الجزئيات، كقولك: كل حيوان فعند المضغ يحرِّك فكه الأسفل لأنا رأينا الفرس والإنسان والهرة وسائر الحيوانات كذلك، فهذا صحيح إن أمكن استقراء جميع الجزئيات حتى لا يشذّ واحد فعند ذلك ينتظم قياس من الشكل الأول، وهو أن تقول: كل حيوان إما إنسان أو فرس أو غيرهما، وكل إنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فكل كذا وكذا مما غايرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ فينتج أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ. ولكن إذا احتمل أن يشذّ واحد لم يفد اليقين كالتمساح الذي يحرك فكه الأعلى، ولا يبعد أن يطرد حكم في ألف إلا في واحد، والاعتماد على الاستقراء يصلح في الفقهيات لا في اليقينيات، وفي الفقهيات كل ما كان الاستقراء أشد استقصاء وأقرب إلى الاستيفاء كان آكد في تغليب الظن.

(وأما المثال) فهو الذي يسميه الفقهاء والمتكلمون قياساً وهو نقل الحكم من جزئي على جزئي آخر، لأنه يماثله في أمر من الأمور، وهو كمن ينظر إلى البيت

فيراه حادثاً ومصوَّراً، ثم إنه ينظر إلى السماء فيراها مصوَّرة فينقل الحكم إليها فيقول: السماء جسم مصوَّر فهو حادث قياساً على البيت، وهذا لا يفيد اليقين ولكنه يصلح لتطييب القلب وإقناع النفس في المحاورات، وكثيراً ما يستعمل في الخطابة ونعني بالخطابة المحاورات الجارية في الخصومات، والشكايات والاعتذارات في الذم والمدح، وفي تفخيم الشيء وتحقيره، وما يجري هذا المجرى فإذا قيل لمريض: هذا الشراب ينفعك فيقول: لم؟ فيقال: لأن المريض الفلاني شربه فنفعه، فإذا قيل له ذلك مالت نفسه إلى القبول و لم يطالب بأن يصحح عنده أنه ينفع لكل مريض، أو يصحح أن مرضه كمرضه، وحاله في السن والقوة والضعف وسائر الأمور كحاله. ولما أحسّ الجدليون بضعف هذا الفن أحدثوا طرقاً وهو أن قالوا: نبين أن الحكم في الأصل معلل بهذا المعنى وسلكوا في إثبات المعنى والعلة طريقين.

(أحدهما) الطرد والعكس وهو أنهم قالوا: نظرنا فرأينا أن كل ما هو مصوَّر فهو محدث، وكل ما ليس بمصوَّر فليس بمحدث، وهذا يرجع إلى الاستقراء وهو غير مفيد لليقين من وجهين:

- **(أحدهما)** أن استيفاء جميع الآحاد غير ممكن فلعله شذّ عنه واحد.
- **(والآخر)** أنه في استقرائه هل تصفح السماء؟ فإن كان ما تصفح فإذاً لم يتصفح الكل بل تصفح ألفاً مثلاً إلا واحداً ولا يبعد أن يخالف في الحكم الواحد الألف كما ذكرناه في التمساح، وإن تصفح السماء وعرف أنه محدث لكونه مصوَّراً فهو محل النزاع، وقد بان له قبل صحة مقدمة القياس يعني قبل اطراده فأي حاجة به إلى القياس إن ثبت له ذلك.

(الطريقة الأخرى) السبر والتقسيم وهو أنهم قالوا: نسبر أوصاف البيت مثلاً ونقول: إنه موجود وجسم وقائم بنفسه ومصوَّر وباطل أن يكون محدثاً لكونه موجوداً أو قائماً بنفسه، أو كذا أوكذا إذ يلزم أن يكون كل موجود قائم بنفسه محدثاً، فثبت أنّ ذلك لأنه مصوَّر وهذا فاسد من أربعة أوجه:

(الأول) إنه يحتمل أن يقال: ليس الحكم معللاً في الأصل بعلة من هذه العلل التي هي أعم، بل بعلة قاصرة على ذاته لا تتعداه، ككونه بيتاً مثلاً، وإن ثبت أن غير البيت حادث فيكون معللاً بما يجمع البيت وذلك الشيء خاصة ولا يتعدى إلى السماء.

(والثاني) إن هذا إنما يصح إذا استقصى جميع أوصاف الأصل حتى لا يشذّ شيء، والحصر والاستقصاء ليس ببيِّن فلعله شذّ وصف عن السبر ويكون هو العلة. وأكثر الجدليين لا يهتمون بالحصر بل يقولون: إن كانت فيه علة أخرى فأبرزها أو يقولون: لو كان لأدركته أنا وأنت كما أنه لو كان بين يدينا فيل لأدركناه وإذ لم ندركه حكمنا بنفيه وهذا ضعيف، إذ عجز الخصمين عن الإدراك في الحال، ولا في طول العجز لا يدل على العدم أيضاً وليس هذا كالفيل فإنك قط لم تعهد فيلاً قائماً بين أيدينا و لم نشاهده في الوقت، وكم من المعاني الموجودة قد طلبناها و لم نعثر عليها في الحال ثم عثرنا عليها.

(والثالث) إنه وإن سلم الاستقصاء فيها وكانت الأوصاف أربعة فإبطال ثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع، إذ الأقسام في التركيب تزيد على أربعة إذ يحتمل أن يكون حادثاً لكونه موجوداً وجسماً، أو لكونه موجوداً وقائماً بنفسه، أو لكونه موجوداً ومصوَّراً. ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه جسماً وقائماً بنفسه، أو لكونه جسماً ومصوَّراً، ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه جسماً ومصوَّراً، ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه موجوداً وجسماً وقائماً بنفسه. ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه موجوداً وقائماً بنفسه ومصوَّراً، أو غير ذلك من التركيبات من اثنين اثنين، أو من ثلاثة ثلاثة، فكم من حكم لا يثبت ما لم تجتمع أمور كالسواد للحبر يشترك فيه العفص والزاج والعجن بالماء، وأكثر الأحكام معللة بأمور مركبة فكيف يكفي إبطال المفردات.

(والرابع) إنه إن سلم الاستقصاء وسلم إنه إذا بطل ثلاث و لم يبق إلا رابع فهذا يدل على أن الحكم ليس في الثلاث وإنه لا يعدو الرابع، لكنه لا يدل على أنه منوط بالرابع لا محالة، بل يحتمل أن ينقسم المعنى الرابع إلى قسمين ويكون الحكم في أحد القسمين دون الآخر، فإبطال ثلاث يدل على أن المعنى لا يعدو الرابع ولا يدل على أنه العلة وهذا مزلة قدم، فإنه لو قسم أولاً وقال وصفه: إنه موجود، وقائم بنفسه، وجسم، ومصوَّر بصفة كذا، ومصوَّر بصفة أخرى، لكان إبطال ثلاثة لا يوجب أن يتعلق الحكم بالمصوَّر المطلق، بل بأحد قسمي المصوَّر، فهذا كشف هذه الأدلة الجدلية ولا يصير ذلك برهاناً ما لم تقل: كل مصوَّر محدث، والسماء مصوَّر، فهو محدث. فإن نوزع في قوله: كل مصوَّر محدث فلابد من إثباته، ولا يثبت ذلك بأن يرى مصوَّراً آخر محدثاً ولا ألف مصوَّر محدثاً بل صارت هذه المقدِّمة مطلوبة، فيجب إثباتها بمقدِّمتين مسلمتين أو بطريق من الطرق المذكورة لا محالة – فهذا حكم المثال.

(أما القياسات المركبة) فاعلم أن العادة في الكتب والتعليمات غير جارية بترتيب الأقيسة على النحو الذي رتبناه، ولكن تورد في الكتب مشوّشة إما مع زيادة مستغنى عنها. وإما مع حذف إحدى المقدمتين استغناء بظهورها، أو قصداً إلى التلبيس، وما يورد مشوَّش الترتيب مما ليس على ذلك النظم، وأمكن رده إليه فهو قياس منتج وما هو على ذلك النظم في ظاهره، ولكنه ليس معه شروطه فهو غير منتج، ومثال الترتيب هو الشكل الأول من أقليدس[1] وهو أنه إذا كان معك خط (ا ب) وأردت أن تبني عليه مثلثاً متساوي الأضلاع، وتقيم البرهان على أنه متساوي الأضلاع فتقول: مهما جعلنا نقطة (ا) مركزاً ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه إلى نقطة (ب) وتممنا دائرة حول مركز (ا) ثم جعلنا نقطة (ب) مركزاً

(١) اقليدس: عالم رياضي يوناني (من القرن السادس قبل الميلاد) ألف كتاب ((الأصول في الهندسة)) الذي يعد من أهم أوائل كتب الهندسة في العالم القديم.

ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه إلى نقطة (ا) وتممنا دائرة على مركز (ب) فالدائرتان متماثلتان لأنهما على بعد واحد، ويتقاطعان لا محالة في ج فيخرج من موضع التقاطع خطاً مستقيماً إلى نقطة (ا) وهو خط (ج ا) ونخرج خطاً آخر مستقيماً من نقطة (ج) إلى نقطة (ب) وهو (ج ب).

فنقول: هذا المثلث الحاصل من نقط (ا ب ج) مثلث متساوي الأضلاع. وبرهانها أن خطي (ا ج) و (ا ب) متساويان لأنهما خرجا من مركز دائرة واحدة إلى محيطها وكذا خطا (ب ج) و(اب) متساويان بمثل هذه العلة وخطا (ا ج) و(ب ج) متساويان لأنهما ساويا خطاً واحداً بعينه وهو خط (ا ب) فإذن النتيجة أن المثلث متساوي الأضلاع، فهكذا جرت العادة باستعمال المقدمات ههنا. وإذا أردت الرجوع إلى الحقيقة والترتيب لم يحصل النتيجة إلا من أربعة أقيسة كل قياس من مقدمتين:

(الأول): أن خطي (ا ب) و(ا ج) متساويان لأنهما خرجا من مركز دائرة إلى محيطها، وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز إلى المحيط فهما متساويان فإذاً هما متساويان.

(الثاني): أن خطي (ا ب) و(ب ج) أيضاً متساويان بمثل هذا القياس.

(الثالث): أن خطي (ا ج) و(ب ج) متساويان لأنهما خطان ساويا خط (ا ب) وكل خطين ساويا شيئاً واحداً بعينه فهما متساويان فإذاً هما متساويان.

(الرابع): شكل (ا ب ج) محاط بثلاثة خطوط متساوية، وكل شكل محاط بثلاثة خطوط متساوية، فهو مثلث متساوي الأضلاع فشكل (ا ب ج) الذي على خط (ا ب) مثلث متساوي الأضلاع هذا ترتيبه الحقيقي، ولكن يتساهل بحذف بعض المقدمات لوضوحها بالنسبة لهذا – هذا هو القول في صورة القياس.

(القول في مادة القياس) مادة القياس هي المقدّمات فإن كانت صادقة يقينية كانت النتائج صادقة يقينية، وإن كانت كاذبة لم ينتج الصادقة، وإن كانت ظنية لم ينتج اليقينية وكما أن الذهب مادة الدينار والتدوير صورته، وقد يحتمل تزيف الدينار تارة باعوجاج صورته وبطلان استدارته بأن يكون مستطيلاً فلا يسمى ديناراً، وتارة بفساد مادته بأن يكون نحاساً أو حديداً، كذلك القياس تارة يفسد بفساد صورته، وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة، وتارة بفساد مادته، وإن صحَّت صورته، وهو أن تكون المقدِّمة ظنية أو كاذبة، وكما أن الذهب له خمس مراتب.

(الأول) أن يكون ابريزاً خالصاً محققاً.

(والثاني) أن لا يكون في تلك الدرجة ولكن يكون فيه غش ما لا يظهر ألبتة إلا للناقد البصير.

(والثالث) أن يكون فيه غشّ يظهر لكل ناقد ويمكن أن يشعر به غير الناقد أيضاً وينبه عليه.

(والرابع) أن يكون زيفاً من نحاس ولكن موّه تمويهاً يكاد يغلط فيه الناقد مع أنه لا ذهب فيه أصلاً.

(والخامس) أن يكون موهاً تمويهاً يظهر لكل أحد أنه مموّه. فكذلك المقدّمات لها خمسة أحوال:

- **(الأول)** أن يكون يقينية صادقة بلا شك ولا شبهة فالقياس الذي ينتظم منها يسمى برهاناً.
- **(والثاني)** أن تكون مقاربة لليقين على وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيها، ولكن يتطرق إليها إمكان إذا تأنق الناظر فيها والقياس المرتب منها يسمى جدلياً.

• **(والثالث)** أن تكون المقدّمات ظنية ظناً غالباً ولكن تشعر النفس بنقيضها وتتسع لتقدير الخطأ فيها. والقياس المركب منها يسمى خطابياً.

• **(والرابع)** ما صوّر بصور اليقينيات بالتلبيس وليس ظنياً ولا يقينياً والحاصل منه يسمى مغالطياً وسوفسطائياً.

• **(والخامس)** هو الذي نعلم أنه كاذب ولكن تميل النفس إليه بنوع تخيل، والقياس الحاصل منه يسمى شعرياً ولابد من شرح هذه المقدّمات، وكل مقدمة ينتظم منها قياس و لم تثبت تلك المقدمة بحجة، ولكنها أخذت على أنها مقبولة مسلّمة فإنها لا تتعدى ثلاثة عشر قسماً.

(الأوليات) (والمحسوسات) (والتجريبيات) (والمتواترات) (والقضايا التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها) (والوهميات) (والمشهورات) (والمقبولات) (والمسلّمات) (والمشبهات) (والمشهورات في الظاهر) (والمظنونات) (والمخيلات).

(أما الأوليات) فهي التي تضطر غريزة العقل بمجردها إلى التصديق بها كقولك: الاثنان أكثر من الواحد، والكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فإن من قدر نفسه عاقلاً و لم يتعلم إلا بمجرد العقل و لم يلقن تعليماً ولا عوّد تخلقاً بخلق، بل قدر أنه خلق دفعة واحدة عاقلاً، وعرضت هذه القضايا عليه وثبت في نفسه تصوُّرها أعني إذا تصوَّر معنى الكل ومعنى الجزء ومعنى الأكبر، فلا يمكنه أن لا يصدق بأن الكل أكبر من الجزء هذا في كل كلٍ كيفما كان، وليس ذلك من الحس إذ الحس لا يدرك إلا واحداً، أو اثنين أو أشياء محصورة، وهذا حكم ثابت في العقل كلياً، ولا يمكن أن يقدر العقل منفكاً عنه قطُّ.

(والمحسوسات) مثل قولنا: الشمس مستنيرة وضوء القمر يزيد وينقص.

(والتجريبيات) ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمنا بأن النار تحرق، والسقمونيا[١] تسهل الصفرا، والخمر يسكر، فإن الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر مرة بعد أخرى على التكرار، فينتبه العقل لكونه موجباً له إذ لو كان اتفاقياً لما اطرد في الأكثر فينتقش في الذهن علم بذلك موثوقاً به.

(والمتواترات) ما علم بأخبار جماعة كعلمنا بوجود مصر ومكة وإن لم نبصرهما، ومهما استحال الشك فيه سمي متواتراً، ولا يجوز أن يقاس البعض على البعض فيقال من شك في وجود معجزة من نبيّ ينبغي أن يصدق بها لأن النقل فيه متواتر كما في وجود النبيّ، لأنه يقول ليس يمكنني أن أشكك نفسي في وجود النبي لمشاهدتي له، ويمكنني أن أشكك نفسي في هذا، فلو كان هذا مثل ذلك لما قدرت على التشكك فلا بد وأن يمهل إلى أن يتواتر عنده تواتراً يستحيل معه الشك إن كان متواتراً.

(وأما القضايا التي قياساتها في الطبع معها) فهي القضايا التي لا تثبت في النفس إلا بحدودها الوسطى، ولكن لا يعزب عن الذهن الحد الأوسط فيظن الإنسان أنها مقدمة أولية عرفت بغير وسط وهي على التحقيق معلومة بوسط، ولا معنى للقياس إلا طلب الحد الأوسط، وإلا فالأكبر والأصغر موجودان في نفس المسألة المطلوبة، مثاله: إنك تعلم أن الاثنين نصف الأربعة على البداهة وهذا معلوم بوسط وهو أن النصف وهو أن النصف الآخر أحد جزئي الكل المساوي للآخر، والاثنان من الأربعة أحد الجزئين المتساويين فكان نصفاً، الدليل عليه أنه لو قيل له: كم سبعة عشر من أربع وثلاثين؟ ربما لم يقدر على أن يحكم على البداهة بأنه نصفه ما لم يقسم أربع وثلاثين بقسمين متساويين، ثم ينظر إلى كل قسم فيراه سبعة عشر، فيعلم أنه نصف وإن كان هذا حاضراً أيضاً في الذهن، فاعتبر ذلك في عدد كثير أو أبدل النصف بالعشر والسدس وغيره فالمقصود المثال. وبالجملة فلا يستبعد أن يكون

(١) السقمونيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن ومزيل لدوده (المعجم الوسيط).

الشيء معلوماً بوسط ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس، فليس كل ما يثبت على وجه يتنبه الإنسان لوجهه، وثبوت الشيء للذهن شيء والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شيء آخر.

(والوهميات) هي مقدّمات باطلة ولكنها قويت في النفس قوة تمنع من إمكان الشك فيه، وذلك من أثر حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التي ألفها، مثل حكم الوهم باستحالة موجود لا إشارة فيه إلى جهة، ولا هو داخل العالم ولا خارجه وكحكمه بأن الكل ينتهي إلى خلاء أو ملاء أعني وراء العالم، وكحكمه بأن الجسم لا يزيد عن نفسه ولا يكثر إلا بأن يضاف إليه زيادة من خارج، وإنما سبب حكم الوهم بهذا أن هذه الأمور ليست موافقة للحس، فلا يدخل في الوهم وإنما الحكم ببطلانه من حيث إنه لو كان كل ما لا يدخل في الوهم باطلاً لكان نفس الوهم باطلاً، فإن الوهم لا يدخل في الوهم، بل العلم والقدرة وكل صفة لا يدركها الحواس الخمسة لا يدركها الوهم، وإنما يعرف غلطه في أمثال هذه المسائل المعينة من حيث إنها لازمة عن أقيسة ترتبت من أوليات يساعد الوهم على قبولها ويسلم أن القياس إذا رتب من الأوليات كانت النتيجة صادقة، ثم إذا حصلت النتيجة كاع[1] عن قبول النتيجة، فعلم بذلك أن امتناعه عن القبول لمكان طباعه فإنه ينبو عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات.

(وأما المشهورات) فهي القضايا التي لا يعوَّل فيها إلا على مجرد الشهرة ونظر العوام، والظاهر بين أهل العلم أنها أوليات لازمة في غريزة العقل مثل قولك: الكذب قبيح، والنبي ينبغي أن لا يعذّب، ولا يدخل الحمام بغير مئزر بحيث تنكشف العورة، والعدل واجب، والظلم قبيح، وأمثاله، وهذه أمور تكرر على السمع من الصبا ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم فتسارع النفوس إلى قبولها لكثرة الألف، وربما يؤيدها مقتضيات الأخلاق من الرقة والحنين والحياء، ولو قدر الإنسان

(١) كاع يكيع: جبن (اللسان).

نفسه وقد خلق عاقلاً و لم يؤدب باستصلاح، و لم يتشبث بخلق و لم يأنس باعتباد، وأورد على عقله هذه القضايا أمكنه الامتناع عن قبولها لا كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد، وقد يكون بعض هذه المقدّمات صادقة ولكن بشرط دقيق أو برهان فيظنّ أنها صادقة مطلقاً كما يظن أن قول القائل: إن الله قادر على كل أمر صادق وهو مشهور، وإنكاره مستقبح وليس بصادق، فإنه ليس قادراً على أن يخلق مثل نفسه، بل ينبغي أن يقال: هو قادر على كل أمر ممكن في نفسه، ويقال: هو عالم بكل شيء وليس عالماً بوجود مثل له، وهذه المشهورات قد تتفاوت في القوة والضعف بحسب اختلاف الشهرة، واختلاف العادات والأخلاق، وقد تختلف في بعض البلاد وفي حق أرباب الصنائع فليس المشهور عند الأطباء مشهوراً عند النجارين ولا بالعكس، والمشهور ليس نقيضاً للباطل بل نقيض المشهور الشنيع، ونقيض الباطل الحق، ورب حق شنيع، ورب باطل محبوب مشهور، ولاشك في أن الأوليات وبعض المحسوسات والمتواترات والمجربات مشهورة، ولكنا قصدنا بهذا ما ليس فيه إلا الشهرة فقط.

(وأما المقبولات) فهي المقبول من أفاضل الناس وأكابر العلماء ومشايخ السلف إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه وفي كتبهم وانضاف إلى ذلك حسن الظن بهم، فإن ذلك يثبت في النفس ثبوتاً ما.

(وأما المسلّمات) فهي التي سلّمها الخصم أو كان مشهوراً بين الخصمين فقط فإنه يستعمل معه دون غيره فلا يفارق المشهور إلا في العموم والخصوص، فإن المشهور تسلمه العامة وهذا يسلمه الخصم فقط.

(وأما المشبهات) فهي التي يحتال في تشبهها بالأوليّات والتجريبيات والمشهورات ولا تكون بالحقيقة كذلك ولكنها تقاربها في الظاهر.

(وأما المشهورات في الظاهر) فهي كل قول يقبله كل من يسمعه كافة بادئ الرأي وأول النظر وإذا تأمله وتعقّبه وجده غير مقبول وأحس بكونه فاسداً

كقول القائل ((انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)) فإن النفس تسبق إلى قبوله ثم تنساق إلى أن تتأمل فتعلم أن نصرته ظالماً ليس بواجب[1].

(وأما المظنونات) فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان نقيضه كما أن من خرج ليلاً يقال: إنه خائن إذ لو لم يكن خائناً لم يخرج ليلاً، وكما يقال: إن فلاناً يناجي العدو فهو عدو مثله أيضاً مع أنه يحتمل أن يكون مناجاته إياه خداعاً له أو حيلة عليه لأجل الصديق.

(وأما المخيلات) فهي مقدّمات يعلم أنها كاذبة، ولكنها تؤثر في النفس بالترغيب والتنفير، كما يشبه الحلاوة بالعذرة فتنفر النفس عنه مع العلم بأنه كذب. فهذه هي المقدّمات. فنذكر الآن مظانّ استعمالها.

(١) رواه البخاري (٥/٧٠) والترمذي رقم (٢٢٥٦) وتتمة الحديث ((فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إن كان ظالماً كيف أنصره؟ قال: تحجزه أو تمنعه عن الظلم، فإن ذلك نصره)).

(القول في مجاري هذه المقدمات)

أما الخمسة الأولى فإنها تصلح للأقيسة البرهانية وهي الأولية والحسيَّة والتجريبية والتواترية، والتي قياساتها معها في الطبع. وفائدة البرهان ظهور الحق وحصول اليقين.

(وأما المشهورات والمسلّمات) فهي مقدّمات القياس الجدلي.

(وأما الأوليّات) وما معها لو وقعت في الجدل كان أقوى، ولكن إنما يستعمل في الجدل من حيث إنها مسلّمة بالشهرة إذ لا تفتقر صناعة الجدل إلى أكثر منه وللجدل فوائد.

(الأول) إفحام كل فضولي ومبتدع يسلك غير طريق الحق، ويكون فهمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان، فيعدل معه إلى المشهورات التي يظن إنها واجبة القبول كالحق ويبطل عليه رأيه الفاسد.

(الثاني) إن من أراد أن يتلقن الاعتقاد الحق وكان مرتفعاً عن درجة العوام، ولا يقنع بالكلام الخطابي الوعظي، ولم ينته إلى ذروة التحقيق بحيث يطيق الإحاطة بشروط البرهان، فإنه يمكن أن يغرس في نفسه الاعتقاد الحق بالأقيسة الجدلية وهو حال أكثر الفقهاء وطلبة العلم.

(الثالث) إن المتعلمين للعلوم الجزئية مثل الطب والهندسة وغيرهما لايذعن أنفسهم أن يعرفوا مقدّمات تلك العلوم ومبادئها هجوماً بالبرهان في أول الأمر، ولو صودروا عليها لم تسمح نفوسهم بتسليمها، فتطيب نفوسهم لقبولها بأقيسة جدلية من مقدّمات مشهورة إلى أن يمكن تعريفها بالبرهان.

(الرابع) إن من طباع الأقيسة الجدلية أنه يمكن أن ينتج منها طرفا النقيض في المسألة، فإذا فعل ذلك وتأمل موضع الخطأ منهما ربما انكشف له وجه الحق بذلك

التفتيش ويكفي هذا القدر من صناعة الجدل وإلا فهو كتاب برأسه ولا حاجة إلى الاشتغال بحكاية ذلك.

(وأما الوهميات والمشبهات) فإنها مقدّمات الأقيسة المغالطية ولا فائدة لها أصلاً إلا أن تعرف لتحذر وتتوق وربما يمتحن بها فهم من لا يدري انه قاصر في العلم أو كامل حتى ينظر كيف يتفصّى[1] عنه، وإذ ذاك يسمى قياساً امتحانياً، وربما يستعمل في إفضاح من يخيل إلى العوام أنه عالم ويستتبعهم فيناظر بذلك بين أيديهم ويظهر لهم عجزه عن ذلك بعد ان يُعرَّفوا في الحقيقة وجه الغلط حتى يعرفوا به قصوره فلا يعتدون به وعند ذلك يسمى قياساً عنادياً.

(وأما المشهورات في الظاهر والمظنونات والمقبولات) فتصلح أن تكون مقدّمات للقياس الخطابي والفقهي، وكل ما لا يطلب به اليقين فلا يخفي فائدة الخطابة في استمالة النفوس وترغيبها في الحق وتنفيرها عن الباطل وكذا فائدة الفقه. وفي الخطابة كتاب برأسه ولا حاجة إلى حكايته.

(وأما المخيلات) فهي مقدّمات الأقيسة الشعرية فإن استعملت الأوليات وما معها في الخطابة أو الشعر لم يكن استعمالها إلا من حيث الشهرة والتخيُّل وما وراء ذلك فليس بشرط فيها، وليس يحتاج إلا إلى البيان البرهاني ليطلب والمغالطي ليتقى، فلنقتصر في الحكاية عليها.

(١) يتفصّى من الشيء: يتخلص منه (اللسان).

(خاتمة القول في القياس)

نذكر مثارات الغلط لتحذر وهي عشرة.

(الأول) إن الاحتجاجات في الأغلب تجري مشوّشة ويثور فيها غلط كثير، فينبغي أن يتعود الناظر ردها إلى الترتيب المذكور ليعلم أنه قياس أم لا؟ وإن كان فهو من أيّ نوع، ومن أيّ شكل من الأنواع، ومن أيّ ضرب من الأشكال حتى ينكشف موضع التلبيس؟

(الثاني) أن يلاحظ الحد الأوسط ويتأمله تأملاً شافياً ليكون وقوعه في المقدّمتين على وجه واحد، فإنه إن تطرق إليه أدنى تفاوت بزيادة أو نقصان فسد القياس وأنتج غلطاً. مثاله أنا ذكرنا أن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها، ولو قال قائل: لادنّ واحد في شراب، صدق، وعكسه وهو أنه لا شرب واحد في دن لا يصدق، وهذا سببه أنه لم يراع شرط العكس، بل الواجب أن يقال: لادن واحد شراب فلا شراب واحد دن وهذا صادق. فأما إذا زيد في وقيل لادن واحد في شراب فعكسه هو لا شيء واحد مما هو في الشراب دن وهو أيضاً صادق، وموضع الغلط أن المحمول في هذه القضية هو قولك في شراب لا مجرد الشراب فينبغي أن يصير هو بكماله موضوعاً في العكس، وإذا راعيت ذلك صدق العكس.

(الثالث) أن يراعي الحد الأصغر والحد الأكبر حتى لا يكون بينهما وبين طرفي النتيجة تفاوت ألبتة، فإن القياس يوجب اجتماع الحدين من غير تفاوت وهذا يعرف بما ذكرناه في شروط النقيض.

(الرابع) أن يتأمل في الحدود الثلاثة وطرفي النتيجة حتى لا يكون فيهما اسم مشترك، فإن الاسم ربما يكون واحداً والمعنى متعدد فلا يصح القياس، وهذا أيضاً يعرف من شروط النقيض.

(الخامس) أن يراعي حروف الضمير مراعاة محققة فإنه يختلف جهات احتماله ويثور منه غلط كما لو قال كل ما عرفه العاقل فهو كما عرفه فقوله هو

ربما يرجع إلى المعلوم، وربما يرجع إلى العالم إذ قد تقول وهو قد عرف الحجر فهو إذن حجر.

(السادس) أن لا تقبل المهملات فإنها تخيل الصدق، ولو حصر المهمل تنبه العقل لكونه كاذباً فإذا قيل :الإنسان في خسر قبله النفس وصدقت به ولو حصر وقيل: كل إنسان لا محالة في خسر تنبه العقل لكون ذلك غير واجب على العموم، فإذا قيل: صديق عدوك عدوك قبله النفس وإذا حصر وقيل: كل من هو صديق عدوك فلابد وأن يكون عدوك تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة على العموم.

(السابع) أنك قد تصدق بمقدِّمة في القياس ويكون سبب التصديق أنك طلبت له نقيضاً بذهنك فما وجدته، وهذا لا يوجب التصديق بل صدق إذا علمت أنه ليس له نقيض في نفسه لا أنك لم تجده فإنه ربما يكون وأنت لا تجده في الحال كتصديقك بقول القائل: إن الله قادر على كل أمر إذ لا يخطر ببالك شيء إلا وتصدق أن الله قادر عليه إلى أن يخطر ببالك أنه لا يقدر على خلق مثله فتتنبه لخطئك في التصديق، فالصادق أنه قادر على كل أمر ممكن في نفسه وهذا ليس له نقيض في نفسه البتة.

(الثامن) أن يراعي حتى لا يجعل المسألة مقدِّمة في القياس فتكون قد صارت على نفس المطلوب كما يقال: إن الدليل على أن كل حركة تحتاج إلى محرك، إن المتحرك لا يتحرك بنفسه، فإن هذه نفس الدعوى وقد غيِّر لفظه وجعل دليلاً.

(التاسع) أن لا يصحح الشيء بأمر لا يصح ذلك الأمر إلا بالشيء كما يقال: إن النفس لا تموت لأنها فاعلة على الدوام ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام ما لم تعلم أنها لا تموت وبذلك يثبت دوام فعلها.

(العاشر) أن يحترز عن الوهميات والمشهورات والمشبهات فلا تصدق إلا بالأوليَّات والحسِّيات وما معها، فإذا راعيت هذه الشروط كان قياسك لا محالة صادق النتيجة وحصل به يقين لا شك فيه وإن أردت أن تشكك نفسك فيه لم تقدر عليه.

(الفن الخامس من الكتاب في لواحق القياس والبرهان) وما ينعطف فائدته عليها وهو فصول أربعة

(الفصل الأول) في المطالب العلمية وأقسامها ونعني بها الأسئلة التي تقع في العلوم وهي أربعة:

(مطلب هل) وهو سؤال عن وجود الشيء.

(ومطلب ما) وهو سؤال عن ماهية الشيء.

(ومطلب أيّ) وهو سؤال عن فصل الشيء الذي يفصله عن شيء يشاركه في جنسه.

(ومطلب لم) وهو طلب العلة.

(أما مطلب هل) فهو على وجهين:

- **(أحدهما)** عن أصل الوجود كقولك: هل الله موجود وهل الخلاء موجود؟
- **(والثاني)** عن حال الشيء كقولك: هل الله مريد وهل العالم حادث؟

(ومطلب ما) وهو على وجهين:

- **(أحدهما)** ما يراد أن يعرف به مراد المتكلم بلفظ ما لم يفسره كما إذا قال: عقار فيقال: ما الذي يرد به فيقول: الخمر.
- **(والثاني)** أن يطلب حقيقة الشيء في نفسه كما يقال: ما العقار؟ فيقول: هو الشراب المسكر المعتصر من العنب. (ومطلب ما) بالمعنى الأول يتقدم على مطلب هل فإن من لم يفهم الشيء لا يسأل عن وجوده وبالمعنى الثاني يتأخر عن مطلب هل لأن ما لم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته.

(وأما مطلب أي) فهو سؤال عن الفصل والخاصة.

(ومطلب لِمَ) على وجهين:

• **(أحدهما)** سؤال عن علة الوجود كقولك: لِمَ احترق هذا الثوب؟ فتقول: لأنه وقع في النار.

• **(والآخر)** سؤال عن علة الدعوى وهو أن تقول: لم قلت أن الثوب قد وقع في النار؟ فتقول: لأني رأيته ووجدته محترقاً.

(ومطلب ما وأي) للتصور

(ومطلب هل ولم) للتصديق.

(الفصل الثاني) في أن القياس البرهاني ينقسم إلى ما يفيد علة وجود النتيجة، وإلى ما يفيد علة التصديق بالوجود، فالأول يسمى برهان لم، والآخر يسمى برهان أن ومثاله إن من ادعى في موضع دخاناً فقيل له: لِمَ قلت؟ فقال: لأن ثمة نار وحيث كان نار فثمة دخان، فإذا ثمة دخان فقد أفاد برهان لم هو علة التصديق بأن ثمة دخان وعلة وجود الدخان، فأما إذا قال: ثمة نار فقيل: له لم؟ وقال لأن ثمة دخان وحيث كان دخان فثمة نار، فقد أفاد علة التصديق بوجود النار، و لم يفد علة وجود النار وأنه بأي سبب حصل في ذلك الموضع.

(وبالجملة) المعلول يدل على العلة، والعلة أيضاً تدل على المعلول، ولكن المعلول لا يوجب العلة والعلة توجيه فهذا هو المراد بالفرق بين برهان أن وبرهان لم بل أحد المعلولين قد يدل على المعلول الآخر إن ثبت تلازمهما بأن كانا جميعاً معلولي علة واحدة، وليس من شرط برهان لم أن يكون علة لوجود الحد الأكبر مطلقاً، بل إن كان علة لاتصاف الحد الأصغر بالحد الأكبر كفى، أعني أن يكون علة لكونه فيه فإنك تقول: الإنسان حيوان وكل حيوان جسم فالإنسان جسم فهذا برهان لم لأن الحد الأوسط علة وجود الأكبر في الأصغر، فإن الإنسان كان جسماً لأنه حيوان أي الجسمية صفة ذاتية للحيوان تلحقه من حيث أنه حيوان لا لمعنى أعم ككونه موجوداً أو لا لمعنى أخص ككونه كاتباً وطويلاً.

(الفصل الثالث) في الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية وهي أربعة (الموضوعات والأعراض الذاتية والمسائل والمبادئ).

(الأول الموضوعات) ونعني بها أن لكل علم لا محالة موضوعاً ينظر فيه ويطلب في ذلك العلم أحكامه كبدن الإنسان للطب والمقدار للهندسة والعدد للحساب والنغمة للموسيقى وأفعال المكلفين للفقه، وكل علم من هذه العلوم فلا يوجب على المتكفل به أن يثبت وجود هذه الموضوعات فيه، فليس على الفقيه أن يثبت أن للإنسان فعلاً، ولا على المهندس أن يثبت أن المقدار عرض موجود بل يتكفل بإثبات ذلك علم آخر. نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات بحدودها على سبيل التصور.

(الثاني الأعراض الذاتية) ونعني بها الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجة منه كالمثلث والمربع لبعض المقادير، والانحناء والاستقامة لبعضها وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة، وكالزوجية والفردية للعدد وكالاتفاق والاختلاف للنغمات أعني التناسب، وكالمرض والصحة للحيوان، ولابد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية بحدودها على سبيل التصور، فأما وجودها في الموضوعات فإنما يستفاد من تمام ذلك العلم إذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه.

(الثالث المسائل) وهي عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية مع الموضوعات وهي مطلوب كل علم، ويسأل عنها فيه فمن حيث يسأل عنها فيه تسمى مسائل ذلك العلم، ومن حيث تطلب تسمى مطالب، ومن حيث أنها نتيجة البرهان تسمى نتائج، والمسمى واحد ويختلف هذه الأسامي والعبارات باختلاف الاعتبارات، وكل مسألة برهانية في علم فإما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم، أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه فإن كان هو الموضوع فإما أن يكون نفس الموضوع كما يقال في الهندسة: كل مقدار مشارك لمقدار آخر يجانسه ولا يباينه، وكما يقال في الحساب: كل عدد فهو شطر طرفيه اللذين بعدهما بعدد

واحد كالخمسة فإنها شطر مجموع الستة والأربعة ومجموع الثلاثة والسبعة، ومجموع الاثنين والثمانية، ومجموع الواحد والتسعة، وإما أن يكون هو الموضوع مع أمر ذاتي أعني العرض الذاتي كما يقال في الهندسة: المقدار المباين لشيء مباين لكل مقدار يشاركه، فقد أخذ المقدار المباين لا المقدار المجرد، والمباين عرض ذاتي للمقدار وكما يقال في الحساب: كل عدد منصف فضرب نصفه في نصفه ربع ضرب كله في كله، فإنه أخذ العدد المنصف لا العدد وحده، وإما أن يكون نوعاً من موضوع العلم كما يقال: الستة عدد تام فإن الستة نوع من العدد، وإما أن يكون نوعاً مع عرض ذاتي كما يقال في الهندسة: كل خط مستقيم قام على خط مستقيم آخر حصل منهما زاويتان مساويتان لقائمتين، فالخط نوع من المقدار الذي هو موضوع، والمستقيم عرض ذاتي فيه وإما أن يكون عرضاً كقولك في الهندسة: كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين فإن المثلث من الأعراض الذاتية لبعض المقادير فإذاً لا يخلو موضوعات المسائل البرهانية في العلوم عن هذه الأقسام الخمسة، وأما محمولها فهي الأعراض الذاتية الخاصة بذلك الموضوع.

(الرابع المبادئ) ونعني بها المقدّمات المسلّمة في ذلك العلم الذي يثبت بها مسائل ذلك العلم، وتلك لا تثبت في ذلك العلم ولكن إما أن تكون أولية فتسمى علوماً متعارفة كقولهم في أول إقليدس: إذا أخذ من المتساويين متساويين كان الباقي متساوياً، وإذا زيد متساويان كانا متساويين، وإما أن لا تكون أوليَّة ولكن تسلم من المتعلم فإن سلمها عن طيب نفس تسمى أصولاً موضوعة، وإن بقيّ في نفسه عناد تسمى مصادرات ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر كما يقال في أول اقليدس لابد وأن نسلم أن كل نقطة يمكن أن تكون مركزاً فإنه يمكن أن يعمل عليها دائرة، ومن الناس من ينكر تصور الدائرة على وجه تكون الخطوط من المركز إلى المحيط متساوية ولكن يصادر عليها في ابتداء العلم.

(الفصل الرابع في بيان جميع شروط مقدّمات البرهان) وهي أربعة أن تكون صادقة وضرورية وأولية وذاتية.

(أما الصادقة) فنعني بها اليقينية كالأوليَّات والمحسوسات وما معها وقد سبق هذا الشرط.

(وأما الضرورية) فنعني بها أن تكون مثل الحيوان للإنسان لا مثل الكاتب للإنسان هذا إن كان يطلب منها نتيجة ضرورية، فإن المقدّمة إذا لم تكن ضرورية لم تجب على العقل التصديق بالنتيجة الضرورية.

(وأما الأوليَّة) فنعني بها أن يكون المحمول في المقدّمة ثابتاً للموضوع لأجل الموضوع كقولك: كل حيوان جسم فإنه جسم لأنه حيوان لا لمعنى أعم منه، كقولك: الإنسان جسم فإنه ليس جسماً لأنه إنسان، بل لأنه حيوان ثم لكونه حيواناً كان جسماً، فالجسمية أولاً للحيوان ثم بواسطته للإنسان، ولا لمعنى أخص منه كالكاتب للحبوان فإنه ليس له ذلك للحيوانية، بل للإنسانية وهي أخص فالأولى ما ليس بينه وبين الموضوع واسطة فيكون لتلك الواسطة أولاً ثم بواسطته له - هذا شرط في المقدّمات الأولية، فأما في مقدّمات كانت نتيجة أقيسة ثم جعلت مقدّمات في قياس آخر فلا يشترط ذلك فيها بل تشترط الضرورية والذاتية.

(وأما الذاتي) فهو احتراز من الأعراض الغريبة فإن العلوم لا ينظر فيها للأعراض الغريبة فلا ينظر المهندس في أن الخط المستقيم أحسن، أو المستدير، ولا في أن الدائرة هل تضاد المستقيم لأن الحسن والمضادة غريب عن موضوع علمه وهو المقدار، فإنه يلحق المقدار لا لأنه مقدار بل بوصف أعم منه ككونه موجوداً أو غيره، والطبيب لا ينظر في أن الجراحة مستديرة أم لا، لأن الاستدارة لا تلحق الجرح لأنه جرح بل لأمر أعم منه، وإذا قال الطبيب: هذا الجرح بطيء البرء لأنه مستدير والدوائر أوسع الأشكال لم يكن ما ذكره علماً طبياً ولم يدل ذلك على علمه

بالطب بل بالهندسة فإذاً لابد وأن يكون محمول المسألة في العلوم ذاتياً وفي المقدِّمات ذاتياً ولكن بينهما فرق ما وهو أن الذاتي يطلق ههنا لمعنيين.

(أحدهما) أن يكون داخلاً في حد الموضوع كالحيوان للإنسان فإنه ذاتي فيه لأنه يدخل فيه إذ معنى الإنسان أنه حيوان مخصوص.

(والثاني) أن يكون الموضوع داخلاً في حده لا هو داخلاً في حد الموضوع كالفطوسة للأنف، والاستقامة للخط فإن الأفطس عبارة عن ذي أنف بصفة مخصوصة بالأنف فدخل في حده لا محالة، والذاتي بالمعنى الأول محال أن يكون محمولاً في المسائل المطلوبة في العلوم لأن الموضوع لا يعلم إلا به فيتقدم العلم به على العلم بالموضوع، فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوباً فإن من لا يفهم المثلث بحده على سبيل التصور لا يطلب أحكامه فيجوز أن يطلب أن زواياه مساوية لقائمتين أم لا، وإما أن يطلب أنه شكل أم لا، فهو محال لأن الشكل يفهم أولاً ثم يفهم انقسامه إلى ما يحيط به ثلاثة أضلاع وهو المثلث، أو أربع وهو المربع، فالعلم به يتقدم عليه.

(وأما المقدِّمات) فينبغي أن يكون محمولاتها ذاتية ويجوز أن يكون محمولا المقدمتين ذاتياً بالمعنى الآخر، ولا يجوز أن يكون كلاهما ذاتياً بالمعنى الأول، لأن النتيجة تكون معلومة قبل المقدِّمة لأن ذات الذاتي بذلك المعنى ذاتي، ولا يجوز أن يقال: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم على أن هذا مطلوب لأن العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالإنسان فإذا كان موضوع المسألة هو الإنسان فلابد وأن يكون أولاً متصوَّراً حتى يطلب حكمه إذ متصوَّر الإنسان متصوَّر الحيوان والجسم من قبل لا محالة إذ يفهم الجسم وأنه ينقسم إلى الحيوان وغيره، ثم الحيوان ينقسم إلى الناطق وغيره، ولكن يجوز أن يكون محمول المقدِّمة الصغرى ذاتياً بالمعنى الأول ومحمول الكبرى ذاتياً بالمعنى الثاني، وكذا بالعكس هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته.

(تم القسم الأول ويليه القسم الثاني وهو في الإلهيات)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الفن الثاني الإلهيات) اعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعي، ولكن آثرنا تقديم هذا لأنه أهم والخلاف فيه أكثر، ولأنه غاية العلوم ومقصدها، وإنما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعي، ولكننا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما يتوقف عليه فهم المقصود، ونستوفي حكاية مقاصد هذا العلم في مقدمتين وخمسة مقالات:

(المقالة الأولى في أقسام الوجود وأحكامه).

(المقالة الثانية في سبب الوجود كلّه وهو الله تعالى).

(المقالة الثالثة في صفاته).

(المقالة الرابعة في أفعاله ونسبة الموجودات إليه).

(المقالة الخامسة في كيفية وجودها منه على مذهبهم).

(المقدمة الأولى في تقسيم العلوم) لاشك في أن لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع، والأشياء الموجودة التي يمكن أن يكون منظوراً فيها في العلوم ينقسم إلى ما وجوده بأفعالنا كالأعمال الإنسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات وغيرها، وإلى ما ليس وجوده بأفعالنا كالسماء، والأرض، والنباتات، والحيوان، والمعادن، وذوات الملائكة، والجن، والشياطين وغيرها، فلا جرم[1] ينقسم العلم الحكمي إلى قسمين.

(أحدهما) ما يعرف به أحوال أفعالنا ويسمى علماً عملياً وفائدته أن ينكشف به وجود الأعمال التي بها ينتظم مصالحنا في الدنيا، ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة.

(والثاني) ما نتعرف فيه أحوال الموجودات لتحصل في نفوسنا هيئة الوجود كلّه على ترتيبه، كما تحصل الصورة المرئية في المرآة، ويكون حصول ذلك في نفوسنا

---

(١) لا جرم: لابدّ ولا محالة، وتأتي بمعنى (حقاً)

كمالٌ لنفوسنا، فإن استعداد النفس لقبولها وهو خاصة النفس، فتكون في الحال فضيلة وفي الآخرة سبباً للسعادة كما سيأتي، ويسمى علماً نظرياً وكل واحد من العلمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(أما العملي) فينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(أحدهم) العلم بتدبير المشاركة التي للإنسان مع الناس كافة، فإن الإنسان خلق مضطراً إلى مخالطة الخلق، ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدي إلى حصول مصلحة الدنيا وصلاح الآخرة إلا على وجه مخصوص، وهذا علم أصله العلوم الشرعية، وتكمله العلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب أهلها.

(والثاني) علم تدبير المنزل وبه يعلم وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم وما يشتمل المنزل عليه.

(والثالث) علم الأخلاق وما ينبغي أن يكون الإنسان عليه ليكون خيّراً فاضلاً في أخلاقه وصفاته، ولما كان الإنسان لا محالة إما وحده وإما مخالطاً لغيره وكانت المخالطة إما خاصة مع أهل المنزل، وإما عامة مع أهل البلد، انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة إلى ثلاثة أقسام لا محالة.

(وأما العلم النظري فثلاثة):

(أحدها) يسمى الإلهي والفلسفة الأولى.

(والثاني) يسمى الرياضي والتعليمي والعلم الأوسط.

(والثالث) يسمى العلم الطبيعي والعلم الأدنى، وإنما انقسم إلى ثلاثة أقسام لأن الأمور المعقولة لا تخلو إما أن تكون برية[1] عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة كذات الله تعالى، وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود و العدم ونظائرها، فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للمواد كذات العقل.

(١) برية: بريئة، أي بعيدة.

وأما بعضها فلا يجب لها أن يكون في المواد، وإن كان قد يعرض لها ذلك كالوحدة والعلة، فإن الجسم أيضاً قد يوصف بكونه علة واحدة، كما يوصف العقل ولكن ليس من ضرورتها أن تكون في المواد.

وإما أن تكون متعلقة بالمادة، وهذا لا يخلو إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة، حتى لا يمكن أن يتحصل في الوهم بريئاً عن مادة معينة كالإنسان والنبات والمعادن والسماء والأرض وسائر أنواع الأجسام.

وإما أن يمكن تحصيلها في الوهم برياً عن مادة معينة، كالمثلث والمربع والمستطيل والمدور، فإن هذه الأمور وإن كانت لا تتقوَّم وجودها إلا في مادة معينه، ولكن ليس يتعين لها في الوجود على سبيل الوجوب مادة خاصة، إذ قد تعرض في الحديد والخشب والتراب وغيره، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة من لحم وعظم وغيرهما، فإن فرض من خشب لم يكن إنساناً المربع مربع من لحم أو طين أو خشب وهذه الأمور يمكن تحصيلها في الوهم من غير التفات إلى مادة، والعلم الذي يتولى النظر فيما هو بريء عن المادة بالكلية هو الإلهي والعلم الذي يتولى النظر فيما هو بريء عن المادة في الوهم لا في الوجود، هو الرياضي، والذي يتولى النظر فيما لا يستغني عن المواد المعينة هو الطبيعي- **فهذا هو علة انقسام هذه** العلوم إلى ثلاثة أقسام، ونظر الفلسفة في هذه العلوم الثلاثة.

المقدمة الثانية في بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة ليخرج منه موضوع العلم الإلهي الذي نحن بصدده

(أما العلم الطبيعي) فموضوعه أجسام العالم، من حيث إنها وقعت في الحركة والسكون والتغير، لا من حيث مساحتها ومقدارها، ولا من حيث شكلها واستدارتها، ولا من حيث نسبة بعض أجزائها إلى بعض، ولا من حيث كونها فعل الله تعالى. فإن النظر في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها، ولا ينظر الطبيعي فيه إلا من حيث تغيره واستحالته فقط.

(وأما الرياضي) فموضوعه بالجملة الكمية، وبالتفصيل المقدار والعدد. وللعلم الطبيعي فروع كثيرة كالطب والطلسمات والنارنجات والسحر وغيره. وللرياضي أيضاً فروع كثيرة. وأصوله علم الهندسة والحساب والهيئة[1]، أعني هيئة العالم والموسيقى وفروعه علم المناظر وعلم جر الأثقال وعلم الأكر المتحركة وعلم الجبر وغيره.

(أما العلم الإلهي) فموضوعه أعم الأمور، وهو الوجود المطلق. والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث إنه وجود فقط، ككونه جوهراً وعرضاً وكلياً وجزئيّاً، وواحداً وكثيراً وعلة ومعلولاً وبالقوة والفعل، وموافقاً ومخالفاً وواجباً وممكناً وأمثاله، فإن هذه تلحق الوجود من حيث إنه، وجود، لا كالمثلثية والمربعية فإنها تلحق الوجود بعد أن يصير مقداراً، ولا كالزوجية والفردية إذ تلحقه بعد أن يصير عدداً، ولا كالبياض والسواد إذ يلحقه بعد أن يصير جسماً طبيعياً.

(وبالجملة) كل وصف لا يلحق الوجود إلا بعد أن صار موضوع أحد العلمين الرياضي والطبيعي، فالنظر فيه ليس من هذا العلم. ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبّب، والنظر في

(١) علم الهيئة: علم الفلك.

وحدة السبب وكونه واجب الوجود، وصفاته وفي تعلق سائر الموجودات به، ووجه حصولها منه.

ويسمى النظر في التوحيد من هذا العلم خاصة العلم الإلهي، ويسمى علم الربوبية أيضاً. وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضي. وأما الطبيعي فالتشويش فيه أكثر، لأن الطبيعيات بصدد التغيرات، فهي بعيدة عن الثبات بخلاف الرياضيات - فهذه هي المقدمات.

(أما المقالات) فالمقالة الأولى في أقسام الوجود وأحكامه وأعراضه الذاتية ويظهر ذلك بتقسيمات:

(القسمة الأولى) الوجود ينقسم إلى الجوهر والعرض[1] وهذا يشبه الانقسام بالفصول والأنواع. وسبيل تفهيم التقسيم أن العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلا شك، وهو مستغن عن الرسم والحدّ[2] إذ ليس للوجود رسم ولا حدّ:

(أما الحدّ) فلأنه عبارة عن الجمع بين الجنس والفصل، وليس للوجود شيء أعلم منه حتى ينضاف إليه فصله ويحصل منه حدّ الوجود.

(وأما الرسم) فهو عبارة عن تعريف الخفي بالواضح، ولا شيء أوضح من الوجود وأعرف وأشهر منه حتى يعرف الوجود به. نعم إن ذكر الوجود بالعربية ولم يفهم، فقد يبدل بالعجمية ليفهم المراد باللفظ.

وأما الحدّ والرسم فممتنعان، إذ غايتك في الرسم والتعريف أن تقول الوجود هو الذي ينقسم إلى الحادث والقديم، وهو فاسد لأنه تعريف الشيء بما يعرف به، وإذ الحادث يعرف بعد معرفة الوجود- وكذا القديم، فإن الحادث عبارة عن موجود بعد عدم، والقديم عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم.

(١) الجوهر: ما قام بنفسه، والعَرض: ما قام بغيره:(ضد الجوهر).

(٢) الرسم: تعريف الشيء بخصائصه، والحدّ: القول الدال على ماهية الشيء.

فإذا ظهر أن الوجود يحصل في العقل تصوره حصولاً أولياً لا بطلب حدّ ورسم، فليس يخفي أنه ينقسم في العقل إلى موجود يحتاج إلى محل فيه كـالأعراض، وإلى مالا يحتاج إلى ذلك. والذي يحتاج إلى محلّ ينقسم إلى مالا يحل في محلّ ذلك المحل يتقوّم بنفسه دون ذلك العرض، وليس يحتاج في قوامه إلى العرض، وحلول العرض لا يبدل حقيقته، ولا يغير جواب السؤال عن ماهيته، كالسواد للثوب والإنسان، وإلى ما يحل في المحل فتقوم حقيقة المحل به فيتبدل بسبب حلوله الحقيقة، وجواب الماهية كصورة الإنسان في النطفة، وصورة الفارة في التراب، فإن من أشار إلى ثوب، وقال: ما هو؟

فجوابه إنه ثوب، فلو صار أسود أو حاراً فسأل عنه كان الجواب إنه ثوب، لأن السواد والحرارة لم يخرجه عن كونه ثوباً، و لم تبطل حقيقته. والنطفة إذا استحالت إنساناً لم يمكن أن يقال نطفة في جواب ما هو؟

والتراب إذا صار فارة فسئل عنه يمكن أن يقال إنه تراب، فالحرارة واللون وصف يضاف إلى الثوب ويبقي الثوب ثوباً معه، والتراب لا يبقى تراباً مع صورة الفارة، ولا النطفة تبقى نطفة إذا صارت إنساناً وقد استويا، أعني اللون وصورة الإنسانية في أن كل واحد يحتاج إلى محل، ولكن بين المحلين وبين الحالين فرق، فلا بد من الإصطلاح على عبارتين مختلفتين، وقد اصطلحوا على تخصيص لفظ العرض بما يجري مجرى اللون والحرارة من الثوب، وعلى تسميته محل العرض موضوعاً فمعنى العرض على هذا الاصطلاح هو الذي يحل في موضوع، ومعنى الموضوع هو الذي يتقوم بنفسه دون المعنى الحالّ فيه.

وأما ما يجري مجرى الإنسانية فيسمى صورة، ويسمى محله هيولى[1] فالخشب موضوع لصورة سرير وهيولى لصورة الرماد، فإنه يبقى خشباً مع صورة السرير، ولا يبقى خشباً مع صورة الرماد، والصورة تسمى جوهراً إذ وصفوا الجوهر عبارة

(١) الهيولى: مادة الشيء الذي يصنع منها -كالخشب للكرسي، وعند القدماء: مادة لا شكل لها ولا صورة معينة، قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور، وهي التي صنع الله تعالى منها أجزاءالعالم المادية.

عن كل موجود لا في موضوع، والصورة ليست في موضوع كما سبق، والهيولى أيضاً جوهر، فانقسم الجوهر إلى أربعة أنواع:

(الهيولى والصورة والجسم والعقل المفارق) وهو القائم بنفسه وكل جسم، فالجواهر الثلاثة.

الأول موجودة فيه، فالماء مثلاً جسم مركب من صورة المائية ومن الهيولى الحاملة للصورة، فمجرد الهولي جوهر ومجرد الصورة جوهر، ومجموعهما وهو الجسم جوهر - فهذا شرح هذه الانقسامات في العقل مع تفسير هذه الاصطلاحات.

فأما إثبات الجوهر الثلاثة فالبرهان على ما سيأتي إلا الجسم فإنه يثبت بالمشاهدة.

أما العقل والصورة والهيولى فمطلوب بالدليل لا محالة، وحصل من هذا أنهم أطلقوا اسم الجوهر على ما هو محلّ وعلى ما هو حال أيضاً، وخالفوا في هذا المتكلمين فإن الصورة عند المتكلمين عرض تابع لوجود المحل، وهم يستدلون ويقولون كيف لا تكون الصورة جوهراً وبها تقوم ذات الجوهر ويتقوم حقيقته وماهيته؟ وكيف يكون عرضاً، والعرض تابع للمحل تقوُّم المحل بنفسه والهيولى تابع للصورة في التقوم وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهراً

(القول في حقيقة الجسم) لما قسم العقل الجوهر إلى جسم وغير جسم، وكان وجود الجسم من جملة الجواهر مدركاً بالحس مستغنياً عن البرهان، وجبت البداية ببيان حدّه وحقيقته. فالجسمُ هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة، فإنك إذا لاحظت ذات العقل أو ذات الباري تعالى، لم يمكنك أن تفرض فيه بعداً أو امتداداً البتة.

فإذا نظرت إلى السماء والأرض وسائر الأجسام، أمكنك أن تفرض امتداداً على الاتصال وتقبل الانقسام والانفصال. والامتداد في جهة واحدة يسمى طولاً، وهذا يوجد للخط وحده، والامتداد في جهتين يسمى طولاً وعرضاً، وهذا يوجد

للسطح وحده، فإنه ينقسم من جهتين والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة، ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاثة جهات إلا الجسم، فكل ما يمكن أن يفرض بالوهم فيه ثلاث امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة فهو الجسم، وإنما خصصنا الزوايا بالقائمة، لأن ذلك إن لم يشترط، فكل جسم يمكن أن يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة لا على زوايا قائمة مثل هذا.

فإذا فرضت الزوايا قائمة لم تزد على الثلاث، وهو الطول والعرض والعمق. والزاوية القائمة هي التي تحصل بقيام خطاً منتصباً على وسط آخر، بحيث لا يميل إلى أحد الجانبين، وبحيث يتساوى الزاويتان الحاصلتان من الجانبين، فإذا تساويتا سميت كل واحدة قائمة مثل هذا.

فإذا ميل به إلى جانب اليمين مثلاً مثل هذا، صارت الزاوية من جانب الذي إليه الميل أضيق من مقابلتها فتسمى حادة وتسمى الواسعة المقابلة منفرجة.

منفرجة حادة

وقد قيل في حدّ الجسم إنه الطويل العريض العميق، وهذا فيه نوع تساهل فإن ليس جسماً باعتبار ما فيه من الطول والعرض والعمق بالفعل، بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق والأبعاد الثلاثة، بدليل أنك لو أخذت شمعة فشكلتها بطول شبر وعرض إصبعين وسمك إصبع واحد فهي جسم، لا لما فيه من الطول والعرض، إذ لو جعلته مستديراً أو على شكل آخر زال ذلك الامتداد المعين وذلك الطول المعين، وحدث امتدادان آخران بدلاً عنهما، والصورة الجسمية لم تتبدل أصلاً ، فإذا المقادير الموجودة في الجسم أعراض خارجة عن ذات الجسمية، وقد تكون لازمة لا تفارق تشكل السماء، ولكن العرضي قد يكون لازماً، وكذا العرض كالسواد للحبشي، فإذاً الذاتي للجسم الذي هو الصورة الجسمية كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات، لا وجود الامتدادات بالفعل، بل المقدار الحاصل بالفعل عرض، ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقداراً أصغر و أكبر، فيكبر مرة ويصغر أخرى من غير زيادة من خارج،

بل في نفسه من حيث إن المقدار عرض فيه، وليس بعض المقادير متعيناً له لذاته، ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسمية أن الأجسام متساوية في الصور الجسمية، ولا يتصور بينهما فرق وهي مختلفة في المقادير لا محالة.

(القول في الاختلاف الذي في تركيب الجسم) قد اختلف الناس في تركيب الجسم، ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم إلا ببيان صحيح المذاهب فيه. وقد اختلفوا على ثلاثة مذاهب: فقائل يقول إنه متركب من أجزاء، لا تتجزئ لا بالوهم ولا بالفعل، ويسمى كل من تلك الآحاد جوهراً فرداً، والجسم هو المتآلف من تلك الجواهر.

وقائل يقول: إنه غير مركب أصلاً، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحدّ، وليس في ذاته تعدّد.

وقائل يقول: إنه مركب من الصورة والمادة.

أما دليل بطلان المذهب الأول، فإبطال الجوهر الفرد. وبيان استحالته بستة أمور.

(الأول) إنه لو فرض جوهر بين جوهرين، فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط ما يلقاه الآخر أو غيره، فإن كان غيره فقد حصل الانقسام، إذ ما شغله هذا الطرف بالمماسة غير ما شغله الآخر، وإن كان عينه فلا شك في أنه محال، ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من الطرفين مداخلاً للوسط بكليته، إذ لقي جميعه وليس له جميع، بل هو واحد وقد لقي منه شيئاً فقد لقي كله، ولقي الآخر كله فيلزم أن يكون مكان الكل ومكان الوسط واحداً، وإلا صار الوسط حائلاً بين الطرفين، وصار ملاقياً لكل واحد من الطرفين بغير ما يلاقي الآخر، ولا يمكنه أن يلاقيه بعين ما يلاقي الآخر إلا بالتداخل ثم إن جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم، فيجب أن لا يزيد حجم ألف جزء على جزء واحد، ولاشك في استحالة هذا.

(دليل ثاني) وهو أن نفرض خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً كأنه خط، ووضعنا جزئين على طرفي الخط، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة، ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزئين، وإذا فرض ذلك كان كل واحد من الجزئين قد قطع جزءاً من الوسط، فيكون الوسط قد انقسم، وإلا فيلزم أن يقال: ليس في مقدور الله إيصال أحدهما إلى الآخر بحركة متساوية، بل إذا ابتدأ بتحريكهما وانتهى أحدهما إلى الثاني، وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر إلى الثالث. وليت شعري هل يكون وقوف القدرة في الجوهر المتيامن أو المتياسر؟ و لم يتعذر على القدرة ذلك في أحدهما بعينه دون الآخر وذلك الآخر مثله في قبول الحركة؟

(دليل ثالث) هو أنا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء، أحدهما خط (اب) والآخر خط (ج د) على هذاالمثال وفرضنا جزئين أحدهما يريد أن يتحرك من (ا) إلى (ب) والآخر من (د) إلى (ج) ليكونا متقابلين، فلا شك في أنهما يتقابلان أولاً ويتحاذيان، ثم يجاوز أحدهما الآخر، ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزئين.

وإن ثبت الجوهر الفرد صار ذلك محالاً لأن تحاذيهما لا يمكن إلا على ثلاثة أوجه.

(أحدهما) أن يكون على نقطتي (٥ ح) فيكون أحدهما قطع أربعة أجزاء، والآخر جزئين.

(والثاني) أن يكون على نقطتي (رط) فيكون أحدهما أيضاً قد قطع جزئين، والآخر أربعة فلا تكون الحركة متساوية.

(والثالث) أن يكون أحدهما على نقطة(ح) والآخر على نقطة (ط) وقد قطع كل واحد جزئين، ولكن نقطتا (ح) و(ط) ليستا بمتحاذيتين، فاستحال التحاذي مع

تساوي الحركة فاستحال التجاوز، ولا شك في أن ذلك غير محال، وإنما صار محالاً بفرض الجوهر الفرد، بل يتحاذيان على الوسط، فإن كل طول فيقبل التنصيف بنصفين متساويين، فيكون المنتصف هو الوسط وهما متحاذيان.

(دليل رابع) وهو أنا نفرض ستة عشر جوهراً فرداً وضعت متلاصقة متجاورة على شكل مربع،وهي ذات أربعة أضلاع هكذا: وقد وضعناها متفرقة، فلنفرضها متلاصقة لافرجة فيها، فلا شك في أن أضلاعها متساوية، لأن كل ضلع مركب من أربعة أجزاء، وقطره أيضاً مركب من أربعة أجزاء، فيجب أن يكون قطره مثل ضلعه وذلك محال، فإن القطر الذي يقطع المربع بمثلثين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع، وذلك معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات، ودلَّ عليه البرهان الهندسي، وذلك محال مع الجوهر الفرد.

(دليل خامس) إذا فرضنا خشباً منتصباً في الشمس وقع له ظل لا محالة، وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذي كرأس الخشبة إلى الشمس، وواجب أن يتحرك مهما تحرك الشمس، فإن الشعاع لايقع إلا مستقيماً فإن تحركت الشمس و لم يتحرك الظل كان لخط مستقيم طرفان، طرف إلى الجزء الذي كان الشمس فيه أولاً، وطرف إلى الجزء الذي انتقل إليه ثانياً وذلك محال، فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً فإن تحرك الظل أقلّ من جزء، فقد انقسم الجزء، وإن تحرك مثل ماتحرك الشمس فهذا محال، إذ يقطع الشمس فراسخ، والظلّ لايتحرك مقدار شعرة.

(دليل سادس) إن الرحا من الحديد أو الحجر إذا دارت، فلا شك في أنه إذا تحرك طرفه تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك، لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف، وإذا تحرك الطرف جزءاً فإما أن يتحرك الوسط أقل منه فينقسم الجزء،

أو لا يتحرك، فيلزم أن ينفصل جميع أجزاء الرحا حتى يتحرك البعض ويسكن، وهو محال من الحس فإن أجزاء الحديد ليست تنفصل البتة.

(فأما دليل بطلان المذهب الثاني) وهو قول من قال: إن الجسم ليس مركباً أصلاً، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحدّ، فهو أن الشيء الواحد من كل وجه لايتصور أن يعبر عنه بعبارتين، يصدق على إحداهما ما يكذب على الأخرى.

ونحن نبين أن العقل يثبت في كل جسم أمرين يصدق على أحدهما مالا يصدق على الآخر، فإن الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال لا محالة والقابل لا يخلو إما أن يكون عين الاتصال أو غيره فإن كان عين الاتصال فهو محال، لأن القابل هو الذي يبقى مع المقبول، إذ لا يقال المعدوم قبل الوجود.

فالاتصال لايقبل الانفصال، فلا بد من أمر آخر هو القابل للاتصال والانفصال جميعاً، وذلك القابل يسمى هيولى بالاصطلاح. والاتصال المقبول يسمى صورة، ولا يتصور جسم لا اتصال فيه، ولا يتصور اتصال إلا في متصل، ولاامتداد إلا في ممتدّ.

والمتصل عين الاتصال بالحد والحقيقة، وليسا يتباينان بالمكان، ولا يمكن أن يتميز أحدهما عن الآخر بإشارة الحسّ، ولكن بإشارة العقل يتميزان، إذ يحكم العقل على أحدهما بما لايحكم به على الآخر، وهو قبول الانفصال الذي حكم باستحالته على الاتصال وقد حكم العقل بثبوته على شيء، فذلك الشيء هو غير الاتصال، فقد أدرك العقل لا محالة تغايراً، والشيء لايغاير نفسه بحال، فهذا برهان إثبات الهيولى والصورة في كل جسم.

وأما ذات الإله وذات العقل وذات النفس، فلا يمكن أن يفرض فيها اتصال وانفصال، فلم يلزم أن يكون فيها تركيب، وإنما الأجسام هي المركبة بالضرورة من الصورة والهيولى لامحالة، فإذاً تحصّل من مجموع ما سبق أن الحقّ هو الرأي الثالث،

وهو أن الجسم غير مركب من أجزاء لاتتجزأ، لامتناهية ولاغير متناهية، إذ لو كان أجزاء غير متناهية لاستحال قطع الجسم مسافة من طرف إلى طرف، إذ لاينتهي إلى النصف مالم ينته إلى نصف النصف، وكذلك نصف نصف النصف، ويكون ثمّ أنصاف لا نهاية لها فلا يمكن قطعها، ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل ولكن بالقوة، وإنما يحصل له جزء إذا جزئ، ويحصل فيه قطع إذا قطع، ويحصل فيه قسمة إذا قسم. وقول القائل الجسم منقسم إن لم يعن به أنه مستعد لأن يحدث فيه الانقسام، فهو خطأ كقوله إنه منقطع ومنفصل، فإن الجسم الواحد المتصل كيف يكون منقطعاً ومنفصلاً؟

نعم يكون مستعداً له، والانقسام والانقطاع والتجزؤ عبارات مترادفة، وكلها ثابته في الجسم الواحد بالقوة لا بالفعل، وإنما يصير بالفعل بأحد أمور ثلاثة إما قطع بتفريق الأجزاء . وإما يختلف فيه العرض كالخشب الملون إذ يكون الأبيض غير الأسود.

وإما بالوهم وهو أن تصرف توهمك إلى طرف دون غيره، فيكون ما صرفت إليه توهمك غير ما قطعت الوهم عنه، ويكون وضع الوهم عليه كوضع الأصبع ومهما وضعت الأصبع على طرف كان المماس لأصبعك غير المباين، فيحدث به انقسام، فكذا متعلق وهمك يتميز عما لم يتعلق به، فمن هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحداً لا جزء له، لأنه سباق إلى تعيين الأطراف وتخصيص بعض الأجزاء بالتقديرات، فيكون الجسم عند ذلك منقسماً انقساماً حاصلاً من الوهم، ولم يكن له في حد نفسه انقسام، بل حدث بفعل الوهم.

نعم كان مستعداً لفعل الوهم ولظهور هذا الاستعداد، وسهولة حصول المستعد له، وعجز انفكاك الخيال عنه، ولا يكاد الوهم يطمئن إلى التصديق بأن الجسم الواحد المتشابه الأجزاء كالماء الواحد واحد، بل نقول اعلم أن الماء

الذي أسفل الكوز غير الماء على سطح الكوز، وهذا صدق لأن الانقسام قد حصل باختلاف عرض المماسة.

ثم نقول: الوهم يفرض جزئين غير مماسين للكوز، فما على جانب اليمين بالضرورة غير ما على جانب اليسار، وهذا أيضاً صدق، وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة لليمين واليسار، والقرب من سطح الكوز أو وسطه، وكل ذلك يوجب انقساماً، ولكن إذا نفي هذه الاختلافات كلها، واعتبر جسم واحد متشابه من كل وجه، حكم العقل بأنه واحد وليس له جزء بالفعل، ولكنه قابل للتجزئة، فهذا كشف الغطاء فيه.

(القول في ملازمة الهيولى والصورة)

الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها دون الصورة البتة، بل يكون أبداً وجودها مع الصورة- وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى والدليل على أن الهيولى لا توجد خالية عن الصورة أمران:

(الأول): أنه لو وجدت لكان لا يخلو، إما أن تكون مشاراً إليها في جهة باليد إشارة حسية أو لم تكن، فإن كانت مشاراً إليها فلها إذاً جهتان، فما يلقى منها ما يأتيها من جهة، غير الذي يلقى منها ما يأتيها من الجهة الأخرى، فتكون منقسمة وتكون صورة جسمية، إذ لا معنى للصورة الجسمية وحقيقتها إلا قبول القسمة، وإن لم تكن مشاراً إليها فهو باطل ، من حيث إنه إذا حلّت بهاالصورة، فإما أن تكون في كل مكان أو لا تكون أصلاً في مكان، أو تكون في مكان دون مكان.

والأقسام الثلاثة باطلة فالمفضي إليها باطل.

أما بطلان كونها في كل مكان أولاً في مكان فظاهر.

وأما بطلان اختصاصها بمكان دون مكان، فمن حيث إن الصورة الجسمية من حيث إنها جسمية لا تستدعي مكاناً معيناً، بل سائر الأماكن بالنسبة إليها واحدة، فيكون الاختصاص بأمر زائد على الجسمية، وذلك بأن يقال: الهيولى كانت في مكان مشار إليه، فصادفتها الصورة فيه واختصت به، فإذا لم تكن الهيولى مشاراً إليها استحال فيها اختصاص بمكان دون مكان. فإن قيل : فهذا يلزم في أصل الجسم، فإنه لم يختص بمكان دون مكان، وهو من حيث إنه جسم يناسب سائر الأماكن على وجه واحد.

قيل: لا جرم نقول إنه كما لايتصور وجود هيولى قائمة بالفعل من غير صورة حالةً فيها، لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية، ما لم ينضم إليه أمر زائد على صورة الجسمية يتمم نوعه، كما لا يتصور حيوان مطلق لايكون فرساً ولا إنساناً ولا غيرهما، بل لابد وأن ينضاف الفصل إلى الجنس حتى

يتم النوع، ويحصل الوجود، فإذاً ليس في الوجود جسم مطلق أصلاً، بل جسم خاص كسماء وكوكب ونار وهواء وأرض وماء، وماهو مركب من هذه فيكون استحقاقها بعض الأماكن دون بعض بصورتها، كالأرض بصورة الأرضية استحقت المركز، والنار بصورة النارية استحقت مجاورة المحيط، وكذا سائر الأنواع فإن قيل: فيبقى الإلزام في أحد أجزاء مكان نوع واحد، وهو أن يشار إلى جزء من الماء في البحر ويقال: هذا من حيث إنه ماء ليس يستحق هذا الجزء من المكان، بل لو كان إلى وسط البحر أقرب أو أبعد كان ممكناً، فما الذي خصصه به؟

فيقال: إن صورة المائية التي في ذلك الماء صادفت الهيولى التي حلّت فيها في ذلك المكان، لأن الهواء مثلاً هو الذي ينقلب ماء، وقد كان ذلك الهواء موجوداً، ثم ملاقاة السبب كالبرد هو الذي أحاله ماء فبقي ماء ثمَّ، و لم تكن الهيولى ثمَّ من غير صورة، بل مع صورة الهوائية فخلعتها ، ولبست صورة المائية فهذا أحد الأسباب.

ومن الأسباب أن ينتقل إليه بسبب محرك أو غيره، فأما محض المائية فلا يقتضي جزءاً معيناً من أجزاء حيز الماء، بل أمر زائد عليه من جنس ما ذكرناه، فإذاً بان أن الهيولى لا تتقوم بنفسها دون الصورة.

الدليل الثاني أن الهيولى إذا فرضت مجردة عن الصورة فلا تخلو إما أن تنقسم أو لا تنقسم، فإن كانت تنقسم فإذاً فيها الصورةالجسمية، وإن كانت لاتنقسم فلا تخلو إما أن تكون نبوتها[1] عن قبول القسمة طبعاً لها ذاتياً أو عرضاً غريباً، فإن كان ذاتياً استحال أن تقبل الانقسام، كما يستحيل أن ينقلب العرض جسماً والعقل جسماً، وإن كان ذلك عارضاً غريباً فيها، فإذاً فيها صورة وليست خالية عن الصورة ولكن تلك الصورة مضادة للصورة الجسمية.

(١) النَّبوة: الجفوة.

هذا مع أن الصورة الجسمية لا ضدّلها كما سيأتي عند ذكر التضاد، فإن قيل فبم تنكرون على من يسلم أن الصورة الجسمية تلازم الهيولى، ولكن يقول هي عرض فيها لازم لها؟

يقال له: هذا محال لأن الموضوع متقوم بنفسه دون العرض في العقل، وإن كان قد لايفارق في الوجود، فللعقل طريق إلى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع، ويقول: هل هو مشار إليه أم لا، وهل هو منقسم أم لا؟ ويرجع الدليلان المذكوران بعينهما مع زيادة إشكال، وهو أن الهيولى في نفسها إذا لم تكن مشاراً إليها، وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض والعرض قائم في ذات الموضوع، فإن لم يكن الموضوع مشاراً إليه، فينبغي أن يكون مباينا للعرض المشار إليه، ولا يكون محلاً له ولا يكون العرض قائماً به، بل قائماً في ذاته، إذ يصير مشاراً إليه وذلك كله محال، فلاح أن الهيولى لا توجد دون الصورة، وأن الصورة الجسمية والهيولى أيضاً لا توجدان دون أن ينضاف إليهما الفصل المتمم لنوع ذلك الجسم، لأن كل جسم إذا خلي وطبعه طلب موضعاً يستقر فيه، وليس ذلك له لكونه جسماً بل لزائد، وكل جسم فإما أن يكون سريع الانفصال أو عسره أو ممتنعه، وكل ذلك ليس بمحض الجسمية، بل بزائد عليه، فإذاً لابدّ من الزائد أيضاً حتى يتم الوجود، وقد تحصّل من ذلك أن الجسم جوهر مركب من جزئين، صورة وهيولى، ليس تركيبهما بطريق الجمع بين مفترقين هما موجودان دون التلفيق، بل هو تركيب عقلي كما وقعت الإشارة إليه.

(القول في الأعراض)

لابد من قسمة الأعراض بعد قسمة الجوهر، وهي منقسمة أولاً إلى قسمين:

(أحدهما) مالاً يحتاج في تصور ذاته إلى تصور أمر خارج منه.

(والثاني) ما يحتاج. فإما الأول فنوعان: الكمية والكيفية.

• **(أما الكمية)** فهي العرض الذي يلحق الجوهر بسبب التقدير والزيادة والنقصان المساواة، مثل الطول والعرض والعمق والزمان، فإن هذا لايحتاج في تصوره إلى الالتفات إلى أمر خارج منه، ويقع بسببه قسمة الجواهر.

• **والنوع الثاني الكيفية،** وهي التي لايحوج تصورها إلى تصور أمر خارج، ولايقع بسببها قسمة للجوهر، ومثالها من المحسوسات المدركات بالحواس الألوان، والطعوم والروائح والخشونة والملامسة واللين والصلابة، والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة . ومن غير المحسوسات ماهو استعداد لكمال أو نقيضه، كقوة المصارعة المصحاحية والضعف والممراضية، ومنها ماهو كمال كالعلم والعفة.

وأما القسم الآخرَ المحوج إلى الالتفات إلى أمر خارج فهو سبعة (الإضافة وأين ومتى والوضع والجدة وأن يفعل وأن ينفعل).

(أما الإضافة) فهي حالة للجوهر تعرض بسبب كون غيره في مقابلته، كالأبوّة والبنوّة والاخوّة والصداقة والمجاورة والموازاة، وكونه على اليمين والشمال، إذ الأبوة ليست للأب إلا من حيث وجد الابن في مقابلته.

(وأما الاين) فهو كون الشيء في مكان مثل كونه فوق وتحت.

(وأما متى) فهو كون الشيء في الزمان ككونه بالأمس وعام أول واليوم.

(وأما الوضع) فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، ككونه جالساً ومضطجعاً وقاعداً، إذ باختلاف وضع الساقين من الفخذين يختلف القيام والقعود.

(وأما الجدة) وتسمى الملك أيضاً فهو كون الشيء بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله، ككونه متطلّساً[1] ومتعمماً ومتقمّصاً ومتنعّلاً، وكون الفرس مسرجاً وملجّماً، فإن لم يكن محيطاً وكان منتقلاً بانتقاله لم يكن منه، فإن من وضع القميص على رأسه لم يكن متقمصاً، وإن كان محيطاً و لم يكن متنقلاً بانتقاله لم يلزم الملك، فإن البيت محيط بالشخص والاناء بالماء ، ولكنهما لا ينتقلان بانتقال المحاط.

(وأما أن يفعل) فهو كون الشيء فاعلاً في حالة كونه مؤثراً في الغير بالفعل، ككون النار محرقة في وقت حصول الإحراق بالفعل وكونها مسخنة.

(وأما الانفعال) فما يقابله وهو استمرار تأثر الشيء بغيره كتسخن الماء وتبرده وتسوُّده وتبيُّضه. والتسخن غير السخونة، والتسود غير السواد، فإن السخونة والسواد من الكيفية التي لا تحتاج في تصورها إلى الالتفات إلى الغير، وإنما نعني بالانفعال التأثر والتغيّر والانتقال من حال إلى حال، حيث تتزايد السخونة أو تنتقص، فإن كان مستقراً كان متكيفاً بالسخونة، فلم يكن منفعلاً فليفهم هذا الفرق.

(١) متطلّساً: أي لابساً الطيلسان، وهو كساء أخضر.

القول في أقسام آحاد هذه الأعراض

(وإقامة الدليل على أنها أعراض)

(أما الكمية): فهي نوعان متصلة ومنفصلة. والمتصلة أربعة أقسام الخط والسطح والجسم والزمان.

(أما الخط): فهو الطول وهو الذي لايوجد فيه الامتداد والمقدار إلا في جهة واحدة، ويكون في الجسم بالقوة فإذا صار بالفعل يسمى خطاً.

(والثاني) ماهو امتداد من جهتين وهو الطول والعرض، وهوَ في الجسم بالقوة وإنما يحصل بالفعل بقطع فيسمى سطحاً، ونعني بالسطح الوجه الظاهر من الجسم وهو منقطعه.

(والثالث) أن يكون له ثلاثة امتدادات وهو الجسم، فالوجه الذي يلاقيه المماس إذا لم يعتبر شيء من باطن الجسم سواه هو السطح، وهو عرض لأنه لم يكن وكان الجسم موجوداً، فلما قطع الجسم ظهر في الجسم، وهذا معنى العرض وكما أن السطح عبارة عن منقطع الجسم، فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه، والنقطة عبارة عن طرف الخط ومنقطعه، ومهما كان السطح عرضاً فلا يخفى أن النقطة والخط أولى بالعرضية، نعم النقطة لا مقدار لها، إذ لو كان لها قدر وامتداد واحد صارت خطاً، فإذا كان لها قدران صارت سطحاً، وإن كان لها قدر في ثلاث جهات صارت جسماً، ويمكن أن يتصور الخط والسطح والجسم بتوهم الحركة. فالنقطة إذا تحركت حصل الخط. والخط إذا تحرك لا في جهة امتداده حصل السطح.

وإذا تحرك السطح لا في جهة امتداده حصل الجسم. وهذا ربما يظن أنه تحقيق وأن الخط يحصل من حركة النقطة وهو محال، بل هو أمر توهمي، إذ النقطة لاتتحرك ما لم يكن مكان، ولا يكون مكان ما لم يكن جسم، فيكون الجسم سابقاً في الحصول على السطح، والسطح على الخط، والخط على النقطة، والنقطة على فرض الحركة في النقطة.

(وأما الزمان) فهو عبارة عن مقدار الحركة وسيأتي في الطبيعيات.

(وأما الكمية) المنفصلة فنعني بها العدد، وهو أيضاً عرض لأن العدد يحصل من تكرر الآحاد، فإن كان الواحد والوحدة عرضاً، كان العدد الحاصل منه أولى بالعرضية، وإنما يفارق الكمية المنفصلة الكمية المتصلة بشيء، وهو أنه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك يصل أحد الطرفين بالآخر، إذ ليس بين الثاني والثالث اتصال، ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين يصل أحدهما بالآخر، كما تصل النقطة المشتركة الموهومة في وسط الخط بين طرفي الخط، وكما يصل الخط بين طرفي السطح، وكما يصل السطح الموهوم بين طرفي الجسم ، وكما يصل الآن بين طرفي الزمان الماضي والمستقبل. وآية أن الوحدة عرض أن تكون إما في ماء أو إنسان أو فرس، ومعنى المائية شيء، ومعنى الوحدة شيء، ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة اثنين وبالجمع واحد، فيطرأ عليه الوحدة والاثنينية، فهو موضوع وهذا عارض نعم الإنسان الواحد لايصير اثنين، فإن هذا عرض لازم له، وذلك لا ينافي كونه عرضاً، فإذاً الوحدة معنى موجود في موضوع ذلك الموضوع، متقوّم في ذاته بحقيقته دون فرض الوحدة، وهو المراد بالعرض.

(وأما الكيفية) فنورد منها مثالين ألالوان والأشكال، فنقول: السواد عرض لأنه لو فرض لا في موضوع، فلا يخلو إما أن يكون مشاراً إليه ومنقسماً أو غير مشاراً إليه ولا منقسم، فإن لم يقبل الإشارة والقسمة لم يقبل المقابلة ، و لم يدرك بالبصر، وليس عبارة عن هيئة تقع من الرائي في جهة مخصوصة، ويدركه البصر ويقبل الانقسام، وإن كان منقسماً فكونه سواداً غير كونه منقسماً إذ كونه منقسماً يشترك فيه البياض والسواد ويختلفان في السوادية والبياضية، ونحن لانعني بالجسم إلا المنقسم فهو إما أن يقال في منقسم وهو العرض، وإما يقال هو عين المنقسم وهو محال، إذ حقيقة الانقسام هو الجسمية،إذ لا نعني بالجسمية سواه.

وحقيقة السواد غير حقيقة الانقسام لا عينه، نعم لا يتميز السواد عن محله بالإشارة الحسية، ولكن يتميز بإشارة العقل كما ذكرناه فإذاً هو عرض.

(وأما الأشكال) فهي أيضاً أعراض لأن الشمعة تختلف عليها الأشكال، وهي مستمرة الوجود ، فإذا التدوير والتربيع والتثليث كل ذلك من الكيفية وهي أعراض. وقد ينازع في وجود الدائرة، ويقال لا يتصور شكل معين في وسطه نقطة جميع الخطوط منها إلى المحيط متساوية، ويدل على إثباتها أن الجسم مدرك وجوده بالحس، وهو إما مركب وإما مفرد والمركب لا يكون إلا من مفرد ولابد من اثبات المفرد، والمفرد هو الذي ليس فيه طبايع مختلفة، بل طبع واحد متشابه كطبع الماء والهواء، فهذا إذا خلى منه مقدار ونفسه، فإما أن يكون له من ذاته شكل أو لا يكون، وباطل أن لا يكون له شكل، إذ يكون ذلك غير متناه. وقد فرضنا قدراً متناهياً منه، وإذا حدث له شكل فهو إما كرة أو مربع أو غيرهما، ومحال أن يكون غير كرة لان الطبع المتشابه في محل متشابه، لا يوجب شكلاً مختلفاً، حتى يقتضي في بعضه خطاً وفي بعضه زاوية، ولا متشابه في الأشكال إلا الكرة فواجب أن يكون شكله كروياً ومهما قطعت الكرة قطعاً مستقيماً كان المقطع دائرة بالضرورة، فقد ثبت إمكان الدائرة وهي أصل الأشكال. فقد ثبت أن الكمية والكيفية عرضان.

وأما السبعة الباقية فلا تخفى عرضيتها لأنها لا تخلو عن إضافة شيء إلى شيء، ولا بد من شيء حتى يمكن إضافته، فالفعل نسبة شيء إلى شيء بالتأثير، فلابد من شيء موجود أوّلاً حتى يؤثر، والانفعال نسبة شيء إلى غيره بالتأثير، فلا بد من شيء أولا حتى ينفعل.

وأما الأربعة البواقي فهي محتاجة إلى الموضوع أيضاً، لأنها نسب إما إلى زمان أو مكان، أو إلى محيط أو جزء ولابد من شيء حتى يكون إما في زمان أو في مكان، أو على وضع أو هيئة، فإذاً هذه التسعة أعراض. فإذاً الوجود ينطلق على عشرة أشياء، الأجناس العالية واحد جوهر وتسعة أعراض، ولا يمكن تعريفها بالحدّ إذ لا جنس أعمّ منها. والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل، فهي مساوية للوجود في أنها لا تقبل الحد، ولكنها تقبل الرسم دون الوجود، إذ لا شيء أشهر من الوجود حتى يعرف به. فأما

هذه الأمور فغامضة فيمكن أن ترسم بما هو أشهر منها، وتسمى هذه العشرة: المقولات العشرة، فإن قيل فاسم الوجود لهذه العشرة بالاشتراك أو بالتواطؤ؟ قلنا: لا بالاشتراك ولا بالتواطؤ. وقد ظن ظانون أنه بالاشتراك، وأن العرض لايشارك الجوهر في الوجود، بل لا معنى لوجود الجوهر إلا نفس الجوهر، ولا لوجود الكمية إلانفس الكمية، وإنما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تتشارك البتة في المعنى، كلفظ العين لمسمياتها. وهذا فاسد من وجهين:

(أحدهما) أن قولنا الجوهر موجود كلام مفيد مفهوم، ولو كان وجود الجوهر عين الجوهر لكان كقولنا الجوهر جوهر. وإذا قلنا الفعل والانفعال ليسا بموجودين، ربما يصدق في بعض الأحوال، وقولنا الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال لايصدق قط، فلو كان قولنا موجود هو كقولنا فعل، كان قولنا الفعل ليس بموجود كقولنا الفعل ليس بفعل.

(الثاني) أن العقل قاض بأن القسمة لا تزيد في كل شيء على اثنين، إذ يقال الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن لم يكن للوجود معنى سوى هذه العشرة، فلا تكون القسمة محصورة في اثنين، بل لا يكون هذا الكلام مفهوماً بل ينبغي أن يقال الشيء إما جوهر وإما كيفية وإما كمية إلى بقية العشرة، فتكون القسمة عشرة لا اثنين، وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن الإنية التي هي عبارة عن الوجود غير الماهية، ولذلك يجوز أن يقال ما الذي جعل الحرارة موجودة؟ وما الذي جعل السواد في الحيز موجوداً؟ ولا يجوز أن يقال ما الذي جعل السواد لوناً؟ وما الذي جعله سواداً؟ ويعرف تغاير الإنية والماهية بإشارة العقل لا بإشارة الحس، كما يعرف تغاير الصورة والهيولى. فإن قيل إن صح هذا فليكن متواطئاً، أعني اسم الوجود على العشرة قيل: إنما أطلق اسم المتواطئ على ما يتناول مسمياته تناولاً واحداً، من غير تفاوت ومن غير تقدم ولا تأخر، كالحيوانية للإنسان والفرس، والإنسانية لزيد وعمرو، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر

فيه، ولا هو في أحدهما أقدم من الآخر. والوجود يثبت للجوهر أولاً وللكمية والكيفية بواسطته، ولبقية الأعراض بواسطتهما، فقد تطرّق إليه التقدم والتأخر.

وأما التفاوت فهو إن وجود السواد، وهو هيئة قارّة[1]، ليس كوجود الحركة والتغير والزمان، إذ لا ثبات ولا قرار لها، بل وجود الحركة والزمان والهيولى أضعف من وجود غيرها. فإذاً هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه، واختلفت من وجه، فكان بين المتواطئ والمشترك، فلذلك سمي هذا الجنس من الاسم اسماً مشككاً، أو يسمى متفقاً. فإذاً قد ثبت أن الوجود عرضي للأشياء كلها. فالماهيّات يعرض لها الوجود بعلة، إذ ليس الوجود لها من ذاتها، وكل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلّة، وكذلك كانت العلة الأولى وجوداً بلا ماهية زائدة كما سيأتي، فليس الوجود إذاً جنساً لشيء من الماهيات. والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة هو كذلك، لأن لكل واحدة منها ماهية في ذاتها وعرضيتها، هي لها بالنسبة إلى محلها، فاسم العرضية لها بإزاء إضافتها إلى محلها لا بإزاء ماهيتها، ولذلك يمكن أن نتصور بعضها ونتشكك في أنها أعراض أم لا؟ ولا يمكن أن نتصور النوع ونشك في وجود الجنس له، إذ لا يتصور الإنسان السواد ويشك في كونه لوناً أو الفرس ويشك في كونه جسماً أو حيواناً، وكذا لفظ الواحد وإن كان له عموم كلفظ الوجود، فليس ذاتياً لشيء من الماهيات. فالوجود والعرض والوحدة ليست جنساً ولا فصلاً لشيء من الماهيات العشرة البتة، فإذاً قد قسمنا الموجود إلى جوهر وعرض، والجوهر إلى أربعة أقسام، والعرض إلى تسعة أقسام، وقسمنا بعض آحاد التسعة، ودللنا على أنها أعراض فلنرجع إلى تقسيمات أخر للموجود.

(قسمة ثانية) الموجود ينقسم إلى كلي وجزئي، أما حقيقتهما فقد ذكرناها في أول المنطق، ونذكر الآن أحكامهما ولو أحقهما وهي أربعة:

---

(١) قارّة: مستقرة.

(الأول) أن المعنى المسمى كلياً وجوده في الأذهان لا في الأعيان، ولما سمع قوم قولنا: إن كل إنسان فهو واحد في الإنسانية، وأن كل سواد فهو واحد في السوادية، ظنوا أن السواد الكلي معنى واحد موجود، والإنسان الكليّ معنى واحد موجود. والنفس الكليّ معنى واحد بالعدد، موجود في أشخاص متعددة، كالأب الواحد لعدد من البنين، والشمس الواحدة لعدد من البقاع، وهو خطأ محض، إذ لو كانت نفس واحدة بالعدد هي بعينها لزيد، وهي بعينها لعمرو، وكان زيد عالماً وعمرو جاهلاً، لزم أن تكون النفس الواحدة عالمة وجاهلة بأمر واحد، في حالة واحدة وهو محال، ولو كان الحيوان الكليّ موجوداً واحداً في أشخاص، لكان ذلك الواحد بعينه ماشياً وطائراً وماشياً برجلين وبأربع وهو محال، ولكن الكليّ وجوده في الأذهان، ومعناه أن الذهن يقبل لا محالة صورة الإنسان، وحقيقته بمشاهدة شخص واحد يسبق إليه، فلو رأى بعد ذلك إنساناً غيره لم يتجدد فيه أثر، بل يبقى على ما كان - وكذا إذا رأى ثالثاً ورابعاً، ويكون النقش الحاصل في الذهن أولاً من زيد، نسبته إلى كل إنسان في عالم الله تعالى واحدة، فإن أشخاص الإنسان لا تختلف في حدّ الإنسانية البتة. فلو رأى بعد ذلك سَبُعاً حصل فيه ماهية أخرى، ونقش يخالف الأول فالحاصل من شخص زيد هو صورة شخصية في الذهن، ومعنى كونه كلياً أن نسبته إلى كل شخص كائن من الناس، وما سيكون وما كان واحدة، وأن أيّ واحد سبق إلى الذهن حصل منه هذا النقش، وأن الآخر بعده لا يزيد عليه ومثاله إذا فرضت خواتم على النقش الواحد، فوضع واحد على شمعة، فحصلت منه صورة، فلو وضعت الثانية والثالثة على ذلك الموضع بعينه لم يتغير النقش الأول، ولم يتأثر المحل فيقال: النقش الذي في الشمعة هو نقش كليّ أي هو نقش كل الخواتم، بمعنى أنه يطابق الكلّ مطابقة واحدة، فلا يتميز بعضها بالنسبة إليه عن بعض، فهذا معقول، وأما أن يفرض نقش واحد بعينه هو في خاتم الذهب، وفي خاتم الحديد وفي خاتم الفضة، فهذا محال إلا أن يقال: هو واحد بالنوع، وأما بالعدد فنقش كل خاتم

غير نقش الآخر. نعم تأثيراتها في الشمعة تأثير واحد، والنقش الحاصل من جميعها في الشمع واحد، فهكذا ينبغي أن يفهم انطباع حدود الأشياء في الذهن، ومعنى كليتها فإذا الكليّ من حيث إنه كليّ موجود في الأذهان لا في الأعيان، فليس في الوجود الخارج إنسان كليّ، وأما حقيقة الإنسانية فموجودة في الأعيان والأذهان جميعاً.

(الحكم الثاني) أن الكليّ لا يجوز أن يكون له جزئيات كثيرة، ما لم يتميز كل جزئي عن الآخر بفصل أو عرض، فإن لم يفرض إلا مجرد الكليّ من غير أمر زائد ينضاف إليه، لم يتصور فيه التعدد والتخصص، فالسوادان في محل واحد في حالة واحدة محال، بل السواد المطلق يصير اثنين بأن يكون بين الاثنين تغاير لا محالة. أما في المحل كسوادين في محلين أو في الزمان كسوادين في محل واحد في زمانين، وأما إذا اتحد المحل والزمان لم يتصور التعدد، وكذا لا يتصور إنسانان إلا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى يزيد على مجرد الإنسانية الكلية، من مكان أو صفة أو غيرهما، لأنه لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه، وكانا اثنين، لجاز أن يقال لكل إنسان إنه إنسانان، بل خمسة بل عشرة، ولم يتميز عدد عن عدد، وكذا في كل سواد وهو ظاهر الإحالة، ولكن برهانه أنه إذا فرض في محل واحد سوادان حتى قبل ذلك السواد، وهذا السواد تميز كل واحد منهما عن الآخر، فقولنا لذلك السواد بعينه إنه سواد وإنه هو ذلك السواد بعينه، هل هما واحد أم لا؟ فإن كانا واحداً كان معنى قولنا: هو ذلك السواد بعينه، هو سواد بعينه. فإذاً كل ما قلنا له: إنه سواد، فقد قلنا: إنه ذلك السواد بعينه، فإذاً السواد الذي فرض للآخر هو أيضاً ذلك السواد بعينه، فليس ثَمَّ تعدد. وإن كان تحت قولنا: هو ذلك السواد بعينه، معنى يزيد على ما تحت قولنا: سواد، فقد انضاف إلى السوادية أمر زائد لا محالة، فصار غير الآخر بالمغايرة في ذلك المعنى الذي انضاف إليه، وظهر أنه يستحيل أن تتعدد جزئيات كل واحد، إلا بأن ينضاف إلى الكليّ أمر زائد، إما فصل وإما عرض، فإن كانت العلة الأولى واحدة مجردة لا تركيب فيها بفصل وعرض، فلا يتصور فيها اثنينية البتة.

(الحكم الثالث) إن الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس، وماهية المعنى الكلي العام البتة، وإنما يدخل في وجوده، والوجود غير الماهية. بيانه أن الإنسانية لا مدخل لها في حقيقة الحيوانية، بل حقيقة الحيوانية بكمالها تثبت في العقل، دون الإنسانية والفرسية وسائر الفصول، لا كالجسمية فإنها لو غابت عن الذهن بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن، ولو كانت الإنسانية شرطاً لتكون الحيوانية حيوانية، كما كانت الجسمية شرطاً لها، لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس، فإنه ليس بإنسان كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم، والحيوانية للفرس كاملة كما للإنسان، فلا مدخل إذاً للفصل في ماهيات المعاني الكلية. نعم لها مدخل في صيرورة المعنى الكلي موجوداً حاصلاً، إذ لا يكون الحيوان موجوداً إلا أن يكون فرساً أو إنساناً أو غيره، ويكون الحيوان حيواناً دون الفرسية والإنسانية، والوجود غير والماهية غير كما سبق. وإذا ثبت هذا في الفصل فهو في العرض أظهر لا محالة، فإن الإنسانية إذا لم تدخل في حقيقة الحيوانية، فبأن لا يدخل الطول والعرض أولى.

(الحكم الرابع) إن كل عرضي للشيء فهو معلل، وعلته إما ذات الموضوع كالحركة إلى أسفل للحجر والتبريد للماء. وإما خارج من ذاته كالسخونة للماء والحركة إلى فوق للحجر، وإنما قلنا ذلك لأن هذا العرض للذات، إما أن يكون معللاً أو لم يكن معللاً، فإن لم يكن معللاً فهو إذاً موجود بذاته، وكل موجود بذاته فلا ينعدم بعدم غيره، ولا يشترط وجود غيره لوجوده، والعرض يحتاج في الوجود إلى ما هو عرض له لا محالة، فلا يكون موجوداً بذاته فيكون معللاً. ثم علته لا تخلو إما أن تكون في ذات الموضوع أو خارجة عنه. وهذا تقسيم حاصر لا محالة فكان برهاناً، وكيفما كان السبب إما داخلاً في الموضوع أو خارجاً منه، فلابد أن يكون وجوده حاصلاً أولاً حتى يكون سبباً لغيره، ولذلك يستحيل أن يكون الماهية سبباً لوجود نفسها، فكل ماهية لها وجود زائد عليها فعلته غير الماهية، إذ العلة لابد وأن

تكون موجودة حتى توجب لغيرها وجوداً، والماهية قبل الوجود لا تكون موجودة، فكيف تكون علة للوجود؟ فيلزم من هذا أنه إن كان في الوجود ما ليس بمعلل فلا تكون إنيّته غير ماهيته، بل تكون الإنيّة هي الماهية، إذ لو كان غيرها لكان عرضياً لها، ولكان معللاً بأمر سوى الماهية فيكون معلولاً، وقد وضعنا أنه غير معلل وهذا محال. فإن قيل: المعنى الكلي للجزئيات قد يكون نوعياً كالإنسان لزيد وعمرو، وقد يكون جنسياً كالحيوان للإنسان والفرس، فبم يدرك الفرق وبم يعلم أن هذا الكلي، هو النوعي الذي لا يقبل الانقسام إلا بالأعراض، أو أنه هو الجنس الذي يقبل الانقسام بالفصول الذاتية؟ فيقال: كل ما عرض عليك من الكليات فأردت أن تقدره موجوداً حاصلاً معيناً، وافتقرت في تقديره إلى أن تضيف إليه معنى غير عرضي فهو جنسي، وإن لم تفتقر إلا إلى العرضي فهو نوعي، فكان إدراك التفرقة بين النوعي والجنسي موقوفاً على إدراك التفرقة بين الذاتي والعرضي كما سبق. مثاله أنه إذا قيل لك أربعة أو خمسة لم تفتقر في تقدير وجود الأربعة إلا أن تضيف إليها كونها جوزاً أو فرساً أو إنساناً، وهذه الأمور عرضية للأربعة بل للأعداد، وليست ذاتية فيها، فإنا ذكرنا أن معنى الذاتي ما لا يتم المعنى الذي له في الفهم إلا بفهم الذاتي أولاً، وأنت في فهم الأربعة لا تفتقر إلى أن يخطر ببالك الجوز والفرس وغيره من المعدودات. وإذا قيل لك عدد لم يمكنك أن تفرض العدد موجوداً حاصلاً، بل يتقاضى الطبع أن يعلم أنه أي عدد هو الموجود خمسة أو عشرة أو غيرهما، فإذا صار خمسة لم يفتقر بعده إلى شيء سوى تنويع المعدودية، وهو عرضي بالإضافة إلى العدد لا ككونه خمسة، فإنه ليس زائداً على العددية عارضاً طارئاً عليها، بل هو حاصل عددية هذا العدد - وهذه المعاني هي جلية في النفس، وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة في شرحها حتى توجب فيها تعقيداً، فليكن الالتفات إلى المعنى لا إلى اللفظ فهذا حكم الكلي.

(قسمة ثالثة للموجود) الموجود ينقسم إلى واحد وكثير، فلنذكر أقسام الواحد والكثير ولواحقهما.

فأما الواحد فإنه يطلق حقيقة ومجازاً، والواحد بالحقيقة هو الجزئي المعين، ولكنه على ثلاث مراتب:

(المرتبة الأولى) هي الجزئي الواحد الذي لا كثرة فيه لا بالقوة ولا بالفعل، وذلك كالنقطة وذات الباري جلّت قدرته، فإنه ليس منقسماً بالفعل ولا هو قابل له، فهو خال عن الكثرة بالوجود والإمكان والقوة والفعل، فهو الواحد الحقّ.

(الثانية) الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل، ولكن فيه كثرة بالقوة أي هو قابل للكثرة، كما إذا قيل لنا هذا الخط واحد أو اثنان، وهذا الجسم واحد أو جسمان، فإن كان فيه انقطاع حكمنا بالاثنينية، وإن كان واحداً بالاتصال على سبيل التشابه قلنا هو خط واحد وجسم واحد وماء واحد، إذ ليس فيه كثرة وانفصال بالفعل، إلا أنه قابل للكثرة، فمن هذا الوجه ربما يظن أنه ليس بواحد حقيقي، لأن القوة القريبة من الفعل يظن أنه بالفعل، وإلا فهو بالحقيقة واحد وإنما الكثرة فيه بالقوة.

(الثالثة) أن يكون واحداً بنوع من الارتباط، وفيه كثرة بالفعل كالسرير الواحد والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة، كتركب أجزاء الإنسان من العظم واللحم والعروق، فهذا واحد إذ يقال سرير واحد وإنسان واحد، وفيه كثرة حاصلة بالفعل باعتبار الأجزاء، لا كالماء الواحد والجسم الواحد المتشابه، فبين الرتبتين فرق. هذا في الجزئي الذي اسم الواحد عليه حقيقة.

(أما المجاز) فهو إطلاق اسم الواحد على أشياء كثيرة لاندراجها تحت كلي واحد، وذلك خمسة:

- **(الأول)** الاتحاد بالجنس كقولك: الإنسان والفرس واحد بالحيوانية.
- **(الثاني)** اتحاد النوع كقولك: زيد وعمرو واحد بالإنسانية.

• **(الثالث)** الاتحاد بالعرض كما يقال الثلج والكافور واحد بالبياضية.

• **(الرابع)** الاتحاد في النسبة كقولك: نسبة الملك إلى المدنية ونسبة النفس إلى البدن واحدة.

• **(الخامس)** في الموضوع كقولك في السكّر إنه أبيض وحلو، فتقول: الأبيض والحلو واحد، أي موضوعهما واحد، فصار الواحد مطلقاً على ثمانية معان، ثم الاتحاد في العرض ينقسم بانقسام الأعراض، فإن كان اتحاداً في عرض الكمية فيقال له المساواة، وإن كان في الكيفية فيقال له المشابهة، وإن كان بالوضع فيقال له الموازاة، وإن كان بالخاصيّة فيقال له المماثلة، ومهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه، فالكثير أيضاً في مقابلته يتعدد بتعدده لا محالة. ومن لواحق الواحد (الهو هو) فإن الشيء إذا كان واحداً في نفسه، واختلف لفظه أو نسبته فيقال: هو هو كما يقال الليث هو الأسد، ويقال زيد هو ابن عمرو. وأما لواحق الكثرة فالغيرية والخلاف والتقابل، وكذا التشابه والتوازي والتساوي والتماثل، فإن ذلك لا يعقل إلا في اثنتين أو أكثر منه، فهي من لواحق الكثرة ولابدّ من بيان أقسام التقابل وهي أربعة:

(أحدها) تقابل النفي والإثبات كقولك إنسان لا إنسان.

(والثاني) تقابل الإضافة كالأب والابن والصديق والصديق إذ أحدهما يقابل الآخر.

(والثالث) تقابل العدم والملكة كما بين الحركة والسكون.

(والرابع) تقابل الضدّين كالحرارة والبرودة. والفرق بين الضد والعدم أن يقال: العدم هو عبارة عن عدم الشيء عن الموضوع فقط، لا عن وجود شيء آخر، فالسكون عبارة عن عدم الحركة ولو قدر زوال السواد دون حصول لون آخر، لكان هذا عدماً فأما إذا حصل حمرة أو بياض، فهذا وجود زائد على عدم السواد، فالعدم هو انتفاء ذلك الشيء فقط، والضدّ هو موجود حصل مع انتفاء الشيء –

ولذلك يقال: إن السبب الواحد لا يصلح للضدين، بل لابد للضدين من سببين، وأما الملكة والعدم فسببهما واحد، وذلك الواحد إن حضر أوجب الملكة، وإن غاب أو عدم أوجب العدم.

فعلّة العدم هو عدم علة الوجود. فعلة السكون هو عدم علة الحركة، وأما تقابل المضاف فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر، لا كالحرارة فإنها معلومة دون القياس إلى البرودة، ولا كالحركة فإنها معلومة دون القياس إلى السكون، وأما تقابل النفي والإثبات، فيفارق الضد والعدم في أنه إنما يكون في القول، ويعم كل شيء، وأما اسم الضد فلا يقع إلا على ما موضوعه وموضوع ضده واحد ولا يكفي هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ويتعاقبان، ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض، لا كالسواد والحمرة فإن الحمرة كأنها لون سالك من البياض إلى السواد، فهو بينهما وليس على أقصى البعد منه، وربما يكون بين الضدين وسائط كثيرة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من البعض، وربما لا يكون بينهما واسطة. فإذاً الضد يشارك الضدّ في الموضوع وكذا الملكة والعدم، وهذا غير واجب في السلب والإيجاب، وربما يكون بينهما مشاركة في الجنس كالذكورة والأنوثة، فإنهما لا يتواردان على شخص واحد، وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ نفي المعنى الذي تحته، ويقرن به فصل أو خاصة، فيوضع له اسم إثباتي فيظن أنه ضدّ كما يقال العدد ينقسم إلى زوج وفرد، ويظن أنهما متضادان وهو غلط، إذ ليس الموضوع واحداً إذ الزوج قطّ لا يكون فرداً، والعدد الموضوع لهذا لا يكون موضوعاً لذاك، بل بينهما تقابل النفي والإثبات، فإن معنى الزوج أنه ينقسم بمتساويين، ومعنى الفرد أنه لا ينقسم بمتساويين. وقولنا: لا ينقسم نفي محض، ولكن وضع له اسم الفرد بإزاء الزوج، فيظن أنه مقابل كالضد، فإن قيل: وهل يجوز أن يكون للشيء الواحد أكثر من ضد واحد؟ قيل: مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين على موضوع واحد بشرط أن يكون بينهما غاية الخلاف، فيلزم على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد إلا واحداً، لأن الذي في أقصى رتب البعد يكون واحداً لا محالة.

(قسمة رابعة) الموجود ينقسم إلى ما هو متقدم وإلى ما هو متأخر. والتقدم والتأخر أيضاً من الأعراض الذاتية للوجود، ويقال للمتقدم: إنه قبل وللمتأخر إنه بعد. ويقال: إن الله تعالى قبل العالم. والقبلية تطلق على خمسة أوجه، إذ المتقدم ينقسم إلى خمسة أقسام:

(الأول) وهو الأظهر المتقدم بالزمان، وكأن اسم قبل له حقيقي في اللغة.

(والثاني) المتقدم بالمرتبة إما بالوضع كقولك: بغداد قبل الكوفة، إذا قصدت مكة من خراسان، وهذا الصف قبل هذا الصف، بمعنى أنه أقرب إلى الغاية المنسوبة إليه من القبلة أو غيرها، وإما بالطبع كقولنا الحيوانية قبل الإنسانية، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأنا من جهة الأعم. وخاصية هذا أنه ينقلب إذا أخذت من جانب الآخر، فإن أخذت الاعتبار من جانب الأخص أولاً، صارت الحيوانية قبل الجسمية، وإن أخذت الاعتبار من مكة، صارت الكوفة قبل بغداد.

(والثالث) المتقدم بالشرف، كقولنا: أبو بكر ثم عمر، وإن أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالشرف والفضل.

(والرابع) المتقدم بالطبع وهو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه، ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه، فإنك تقول: الواحد قبل الاثنين، فإنه لو قدر عدم الواحد في العالم يلزم عدم الاثنين، إذ كل اثنين فهو واحد وواحد، وإن قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد، وقولك: الواحد قبل الاثنين لا نعني به تقدماً زمانياً، بل يجوز أن يكون مع الاثنين وتعقل قبلتيه مع ذلك.

(والخامس) المتقدم بالذات وهو الذي وجوده مع غيره، ولكن وجود ذلك الغير به، وليس وجوده بذلك الغير وذلك كتقدم العلة على المعلول، وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم، فإنه يستحسن أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم، ولا يستحسن أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد، والفاء للتعقيب، ومعلوم أنهما معاً في الزمان ولكن هذه القبلية بالعلّية والإيجاب.

(قسمة خامسة) الموجود ينقسم إلى سبب ومسبَّب، أي معلول وعلة، وكل شيء له وجود في نفسه لا عن وجود شيء آخر معلوم، وذلك المعلوم لا وجود له إلا بالشيء، فإنما يسمى ذلك الشيء علة ذلك المعلوم، وذلك الشيء المعلوم معلول ذلك الشيء، وكل ما هو حاصل من أجزاء فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة، بل وجود الجملة بسبب وجود الأجزاء واجتماعها (فالسكنجبين)[1] ليس على السكر بل السكر علة السكنجبين، إذ به يحصل السكنجبين، وهذا فيما يتقدم فيه الجزء على الجملة بالزمان ظاهر، فإن كانا لا يفترقان في الزمان كاليد بالإضافة إلى الإنسان، فهو أيضاً كذلك، فإذاً كل ما هو جزء الجملة فهو علة الجملة، فالعلة تنقسم إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول، وإلى ما يكون خارجاً، والذي هو جزء من المعلول ينقسم إلى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول، كالخشب للكرسي، وإلى ما يلزم عند تقدير وجوده ذات المعلول، كصورة الكرسي فإنها إذا فرضت موجودة، كان الكرسي لا محالة موجوداً لا كالخشب، مع أن الكرسي جملة لا يتقوّم وجودها إلا باجتماع الصورة والخشب، فما نسبته إلى المعلول نسبة الخشب إلى الكرسي يسمى علة عنصرية، وما نسبته نسبة الصورة يسمى علة صورية. وأما الخارج فينقسم إلى مامنه الشيء كالنجار للكرسي، ويسمى علة فاعلية، وكذا الأب للابن والنار للحرارة، إلى ما لأجله الشيء وليس منه، ويسمى علة تمامية وغائية، وهو كالاستكنان للبيت والصلوح للجلوس للكرسي، ومن خاصية العلة الغائية أن سائر العلل بها تصير علة، فإنه ما لم يتمثل صورة الكرسي المستعد للجلوس، والحاجة إلى الجلوس في نفس النجار، لا يصير هو فاعلاً ولا يصير الخشب عنصر الكرسي ولا يحل فيه الصورة، فالغائية حيث وجدت في جملة العلل هي علة العلل، والعلة الفاعلية إما أن تفعل بالطبع كالنار تحرق والشمس تنور، وإما أن يكون فعلها بالإرادة كالإنسان يمشي، وكل فاعل له في الفعل غرض، فيجب أن لا يكون وجود

(١) السكنجبين: كل شراب مركب من حلو وحامض (معرَّب) (المعجم الوسيط).

ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة، إذ الغرض عبارة عما يجعل وجود الفعل أولى بالفاعل من عدمه، فإن لم يكن كذلك لم يسم غرضاً، فإن ما كان وجوده وعدمه بمثابة واحدة في حق الفاعل، لم يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة وغرض، وكل ما هو كذلك فلا يكون غرضاً، ويبقى السؤال في أنه لم اختار الوجود على العدم؟ ولا ينقطع إلا بذكر الغرض، ولا غرض إلا ما يجعل وجود الفعل في حق الفاعل أولى من العدم، فإن لم يكن أولى ساوى الوجود والعدم، فيستحيل الميل إلى أحدهما، وكل ما له غرض فهو ناقص، لأن حصول ذلك الغرض هو خير له من لا حصوله، فإذاً له شيء في نفسه من الخيرات مفقود، ويحصل له بالفعل فيكمل بحصوله، فلا يكون كاملاً بنفسه دون ذلك. وقول القائل: إنه يفعل لا لفائدة يرجع إليه، بل إلى غيره غلط، إذ يقال: حصول الفائدة لغيره هل هو في حقه أولى من لا حصوله؟ فإن كانت إفادته أولى وأليق به، فقد استفاد في نفسه بإفادة غيره ما هو أولى به وأليق، فكان منفكاً عنه قبله فكان ناقصاً، وإن لم يكن له في الإفادة فائدة رجع السؤال بأنه لم أفاد رجوعاً لا محيص عنه؟ فإذاً كل فاعل له غرض، والغرض مكمل له ومزيل نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله، فإن كان في الإمكان ذات يلزم منه المعلول لذاته، من حيث إن ذاته ذات يفيض منه وجود غيره لا محالة من غير غرض، فهذه العلة الفاعلية أعلى وأجلّ من الفاعلية بغرض واختيار، وكل ما لم يكن فاعلاً فصار فاعلاً، فلابدّ وأن يكون لطريانه أمر وتجدده من شرط أو طبع أو إرادة أو غرض أو قدرة أو حال، أية حال شئت وإلا فإن كان أحوال الفاعل كما كان، ولم يتجدد أمر لا في ذاته ولا خارجاً من ذاته إلى الآن، لم يكن وجود الفعل منه أولى به من العدم، بل كان العدم هو المستمر والأحوال كما كانت، فيلزم أن يستمر العدم، فإن كان العدم قبل هذا مستمراً لأنه لم يكن مرجح للوجود عليه، والآن فقد وجد فينبغي أن يكون سببه هو حصول المرجح، وإن كان لم يتجدد

مرجح وانتفى المرجح كما كان استمر العدم بالضرورة كما كان. وسيأتي زيادة شرح لهذا.

ومما لا بد من ذكره أن العلة تنقسم إلى علة بالذات وإلى علة بالعرض، وتسمية العلة بالعرض علة مجاز محض، وهو الذي لم يحصل المعلول به بل بغيره، ولكن ذلك الغير لم يتهيأ له إيجاب المعلول إلا عنده، كما أن رافع العماد من تحت السقف يسمى هادماً للسقف، وهو مجاز لأن علة سقوط السقف كونه ثقيلاً، إلا أنه كان ممنوعاً عن فعله بالعماد، فرافع العماد مكّنه من الفعل، ففعل فعله وكما يقال (السقمونيا)[2] يبرد بمعنى أنه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد، فيكون المبرد هو الطبع ولكن بعد زوال المانع، ويكون السقمونيا علة إزالة الصفراء، لا علة للبرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة.

(قسمة سادسة) الموجود ينقسم إلى متناه وغير متناه. وغير المتناه يقال على أربعة أوجه:

(اثنان) منها محالان لا يوجدان.

(واثنان) منها دل القياس على وجودهما (أحدها) أن يقال حركة الفلك لا نهاية لها، أي لا أول لها وهذا قد دلّ عليه القياس.

(وثانيها) أن يقال النفوس الإنسانية المفارقة للأبدان أيضاً لا نهاية لها، وهذا أيضاً لازم بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان وحركة الفلك، أعني نفي الأولية.

(وثالثها) أن يقال الأجسام لا نهاية لها أو الأبعاد لا نهاية لها من فوق ومن تحت وهذا محال.

(ورابعها) أن يقال العلل لا نهاية لها حتى يكون للشيء علة ولعلته علة، ثم لا ينتهي إلى علة أولى لا علة لها، وهذا أيضاً محال. والضبط فيه أن كل عدد

(٢) السّقمونيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن ومزيل لدوده. (المعجم الوسيط)

فرضت آحاده موجودة معاً وله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر، فوجود ما لا نهاية له منه محال، لأن الترتيب بين العلة والمعلول ضروري. طبيعي إن رفع بطل كونه علة وكذلك الأجسام والأبعاد فإنها أيضاً مترتبة أي بعضها قبل البعض بالضرورة إذا ابتدأ من جانب، إلا أنه يترتب بالوضع لا بالطبع، كما سبق الفرق بينهما في أقسام التقدم والتأخر، وأما ما وجد فيه أحد المعنيين دون الآخر فنفي النهاية عنه لا يستحيل، كحركة الفلك فإن لها ترتباً وتعاقباً، ولكن لا وجود لجميع أجزائها في حالة واحدة. فإن قيل حركة الفلك لا نهاية لها لم يعن بها نفي النهاية عن حركات هي موجودة، بل فانية معدومة، وكذلك النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت، يجوز نفي النهاية عن أعدادها وإن كانت موجودة معاً، إذ ليس فيها ترتب بالطبع بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها نفوساً، إذ ليس بعضها علة للبعض ولكنها موجودة معاً من غير تقدم وتأخر في الوضع والطبع، وإنما يتخيل التقدم والتأخر في زمان حدوثها، أما ذواتها من حيث إنها ذوات ونفوس لا ترتب فيها البتة بل هي متساوية في الوجود بخلاف الأبعاد والأجسام والعلة والمعلول، فأما إمكان نفوس لا نهاية لها وحركة لا أول لها فسيأتي ما ذكر في أدلتها (وأما استحالة نفي النهاية) عن الأجسام والأبعاد وما له ترتب بالوضع أو الطبع فنذكره الآن.

(**أما استحالة نفي النهاية**) عن الأبعاد فتعرف بدليلين:

(**أحدهما**) أنّا لو فرضنا خط (زد) بلا نهاية في جهة (ز) وحركنا خط (اب) في دائرته إلى جهة (ز) من خط (دز) حتى صار في موازاته كان هذا تحريكاً ممكناً بالضرورة، فلو حركناه عن الموازاة إلى جهة القرب منه، فلا بدّ وإن تسامت نقطة منه

هي أول نقط المسامتة[٣]، ثم بعد ذلك تسامت بقية النقط إلى أن يرجع عن المسامتة بالانتهاء إلى الموازاة من الجانب الآخر، وذلك محال لأنه إن قدر ميل إليه عن الموازاة من غير مسامته، فهو محال والمسامتة محال لأن المسامتة تقع أولاً على أول نقطة، وليس على الخط الذي لا يتناهى نقطة هي أول، وكل نقطة فرضت للمسامتة أولاً، فلابد وأن تكون قد سامتت ما قبلها قبل المسامتة لها بالضرورة، فلا تسامتها ما لم تسامت ما لا نهاية له، ثم لا يكون فيها أول نقطة هي نقط المسامتة وهو محال.

وهذا برهان قاطع هندسي في استحالة إثبات أبعاد لا نهاية لها، سواء فرضت الملاء أو الخلاء.

(**الدليل الثاني**) هو أنه إن أمكن خط بلا نهاية فليكن ذلك خط (اب) ولا نهاية له في جهة (ب) ولنشر إلى نقطة: (د) فإن كان من (د) إلى (ب) متناهياً فإذا زيد عليه (زد) كان (زب) متناهياً، وإن كان من (د) إلى (ب) غير متناه، فإن أطبقنا بالوهم (دب) على (زب) فإما أن يمتدا معاً في جهة (ب) بلا تفاوت وهو محال، إذ يكون الأقل مساوياً للأكثر فإن (دب) أقل من (زب) وإن قصر (دب) عن (زب) وانقطع دونه وبقي (زب) مستمراً فقد تناهى (دب) في منقطعه من جهة (ب) و(زب) ليس يزيد عليه إلا بمقدار (زد) المتناهي وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه، فإذاً (زب) متناه بالضرورة. وأما استحالة علل لا نهاية لها أنها إذا فرضت مترتبة بحيث يكون بعضها علة للبعض، فلابد وأن ينتهي إلى علة ليست بمعلولة، وهي طرف فتتناهى، فإن كانت لا تنتهي إلى طرف بل تتمادى، فلاشك في أن جملة تلك العلل التي لا نهاية لها حاصلة في الوجود من حيث هي جملة موجودة معاً، فلا تخلو تلك الجملة من حيث هي جملة إما أن تكون ممكنة معلولة أو واجبة، وباطل أن تكون واجبة لأن

(٣) سامته: قابله ووازاه وواجهه.

الجملة حصلت بآحاد معلولة، والحاصل بالمعلول لا يكون واجباً، فلابد وأن يكون معلولاً فيفتقر إلى علة خارجة عن تلك الجملة، فإن كل ما هو من تلك الآحاد فقد أخذناه في الجملة، وثبت الحكم على الجملة المستوعبة للآحاد بأنها معلولة، فافتقرت إلى علة خارجة ليست بمعلولة، فيكون طرفاً لا محالة ويصير متناهياً، فهذا هو القول في المتناهي وغير المتناهي.

(قسمة سابعة) الموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة وإلى ما هو بالفعل، ولفظ القوة والفعل يطلق على وجود مختلفة لا حاجة بنا إلى بعضها.

أما القوة فتنقسم إلى قوة الفعل وإلى قوة الانفعال.

أما قوة الفعل فهي عبارة عن المعنى الذي به يتهيأ الفاعل لكونه فاعلاً، كالحرارة للنار في فعل التسخين.

وأما قوة الانفعال فنعني به المعنى الذي به يستعد القابل للانفعال كاللين واللزوجة في الشمع، لقبول الانتقاش والتشكلات، وتقابل القوة الفعل على وجه آخر، فإن كل موجود حاصل بالحقيقة يقال إنه بالفعل، وليس المراد به ما قدمنا من الفعل، فإنه يقال إن ذات المبدأ الأول بالفعل من كل وجه، وليس فيه شيء بالقوة، والفعل بالمعنى الأول في حقه محال، ولكن معناه الموجود المحصل، والقوة التي تقابل هذا الفعل هي عبارة عن إمكان وجود الشيء قبل وجوده، فما دام غير موجود فيقال إنه بالقوة، وربما يتسامح فيقال هو موجود بالقوة، وتسميته موجوداً مجاز كما يقال الخمر مسكر، والإسكار في الخمر وهي في الدنّ موجود بالقوة وهو مجاز، فإنه ليس بمسكر ولكن لكون الإسكار ممكن الحصول منه سمّي بالقوة وكما يقال في الجسم الواحد إنه منقسم أي الانقسام فيه بالقوة، وإلا فلا انقسام فيه بالحقيقة قبل فعل التقسيم، وإيجاده بقطع الجسم والتفريق بين أجزائه. ونتمم هذه القسمة بذكر حكمين:

(الأول) حكم هذه القوة الأخيرة التي ترجع إلى إمكان الوجود، إنها تستدعي محلاً ومادة تكون فيه، ويلزم منه أن كل حادث فتسبقه مادة، فلا يمكن أن

تكون المادة الأولى حادثة بل قديمة، لأن كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة، أي هو قبل الحدوث ممكن الحدوث، فإمكان الحدوث سابق على الحدوث، فلا يخلو هذا الإمكان إما أن يكون شيئاً حاصلاً أو عبارة عن لا شيء، فإن كان عبارة عن لا شيء فليس لهذا الحادث إذاً إمكان، فإذاً لا يمكن أن يكون، فإذاً هو ممتنع أن يكون، ولو كان ممتنعاً أن يكون لم يكن قطّ وهذا محال. فإذا ثبت أن الإمكان أمر حاصل قضى العقل به، فلا يخلو إما أن يكون قائماً بنفسه جوهراً، وإما أن يكون مستدعياً لموضوع، وباطل أن يقال الإمكان جوهر قائم بنفسه، لأنه وصف مضاف إلى ما هو إمكانه لا يعقل قيامه بنفسه، فوجب لا محالة أن يكون له موضوع، فيرجع حاصل الإمكان إلى وصف المحل بقبول التغير، كما يقال هذا الصبي ممكن له أن يتعلم، فيكون العلم ممكناً لهذا الصبي، وهذه النطفة يمكن فيها أن تصير إنساناً فيكون إمكان وجود الإنسانية وصفاً في النطفة، وهذا الهواء يمكن أن يصير ماءً، فأما إذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة، فلا يكون لقولك إن الحادث ممكن الحدوث قبل الحدوث معنى، لأن الإمكان وصف يستدعي موجوداً يقوم به، والشيء قبل وجوده لا يكون محلاً لوصف، فإمكان كل حادث في مادته وقوة حدوثه في محله وهو المعنيّ بقولنا إنه موجود بالقوة، كما تقول العلم موجود في الصبي بالقوة، والنخل موجود في النواة بالقوة، والقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة، فالنطفة إنسان بالقوة القريبة، والتراب إنسان بالقوة البعيدة، إذ لا يصير إنساناً إلا بعد أن يتردد في أطوار كثيرة.

(الحكم الثاني) قوة الفعل تنقسم إلى قسمين:

- **(الأولى)** ما هو على الفعل لا على نقيضه، كقوة النار على الإحراق لا على عدم الإحراق.
- **(والثانية)** ما هو على الفعل وتركه كقوة الإنسان على الحركة والسكون.

والأولى تسمى قوة طبيعية. والثانية قوة إرادية. وهذه القوة الثانية مهما انضافت إليها

الإرادة التامة و لم يكن ثمّ مانع، كان حصول الفعل منها لازماً بالطبع، كما يلزم من القوة الأولى، فإن القدرة إذا حصلت وتمت الإرادة انفكت عن التميل والتردد، بل صارت جازمة ثم لم يحصل الفعل، فلا يكون ذلك إلا لمانع، ومهما التقت القوة الفعلية بالقوة الانفعالية وكل واحد من القوتين تامة، كان الانفعال حاصلاً بالضرورة. وبالجملة فكل علة فإنما يلزم معلولها على سبيل الوجوب، وما لم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد، فإنه ما دام ممكناً أن لا يحصل لعدم حصول جميع شروط العلة، فلا يحصل فإذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول، واستحال أن لا يحصل، لأن الموجب إذا حضر و لم يحضر الموجب وتأخر، فلا يكون ذلك إلا لقصور في طبعه إن كان بالطبع، أو في إرادته إن كان بالإرادة، أو لعدم ذاته إن كان فعله لذاته. وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب فهو ليس علة بالفعل بل بالقوة ولابد من أمر جديد يخرجه عن القوة إلى الفعل، فإذا حضر ذلك الأمر صار الخروج إلى الفعل واجباً.

(قسمة ثامنة) الموجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، ونعني به أن كل موجود فإما أن يتعلق وجوده بغير ذاته، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير لانعدم ذاته، كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب والنجار وحاجة الجلوس والصورة، فلو قدر عدم واحد من هذه الأربع لزم بالضرورة عدم الكرسي. وإما أن لا يتعلق ذاته بغيره البتة، بل لو قدر عدم كل غير له لم يلزم عدمه، بل ذاته كاف لذاته، وقد اصطلح على تسمية الأول ممكناً، وعلى تسمية الثاني واجباً، فنقول كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب، وما ليس له وجود بذاته، فإما أن يكون ممتنعاً بنفسه، فيستحيل وجوده أبداً، وإما أن يكون ممكناً في ذاته. فالواجب هو الضروري الوجود، والمحال هو الضروري العدم، والممكن هو الذات التي لا يلزم ضرورة في وجودها ولا عدمها، ولكن كل ممكن في ذاته إن كان له وجود، فوجوده بغيره لا محالة، إذ لو كان بذاته لكان واجباً لا ممكناً، وله مع ذلك الغير ثلاثة اعتبارات:

(أحدها) أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علة فيكون واجباً، إذ ظهر من قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة.

(وثانيها) إن اعتبر عدم العلة فهو ممتنع، لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته لا بعلة فيكون واجباً، وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته وجوداً وعدماً، بل التفت إلى مجرد ذاته فله من ذاته الإمكان.

(الأمر الثالث) وهو الإمكان وهذا كما أن علة وجود الأربعة وجود اثنين واثنين، فإن اعتبر عدم اثنين واثنين استحال وجود الأربعة في العالم، وإن اعتبر وجودهما كانت الأربعة واجبة الوجود، وإن لم يلتفت إلى الاثنين ولكن التفت إلى ذات الأربع، وجد ممكناً في ذاته، أي لا ضرورة لوجوده ولا ضرورة لعدمه، فإذاً كل ممكن وجوده في ذاته إنما يحصل وجوده بعلته، وما دام ممكن الحصول بعلته فلا يحصل، فإذا صار واجب الوجود بعلته حاصل، لأنه ما دام ممكناً استمر العدم فلابد وأن يزول الإمكان، وهذا الإمكان الذي يزول ليس هو الإمكان الذي هو له في ذاته، لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول، بل ينبغي أن يزول الإمكان من علته ويتبدل بالوجوب، وذلك بأن يحضر جميع الشرائط، وتصير العلة كما ينبغي أن يكون حتى يصير علة، ولابدّ الآن من معرفة أصل مهمّ في الممكن يبتني عليه قاعدة كبيرة، وهو أن العالم إن كان قديماً هل يمكن أن يكون فعلاً لله تعالى أم لا؟ وقد علم أن كل ممكن قائماً يكون وجوده بغيره، وذلك الغير فاعل له، وكون الشيء فاعلاً له يفهم منه أمران:

(أحدهما) أن يحدثه بأن يخرجه من العدم إلى الوجود، كما يبني الإنسان بيتاً لم يكن وهذا جليّ مشهور.

(والآخر) أن يكون وجود الشيء به كما أن وجود النور بالشمس، فتسمى الشمس فاعلة للنور بالطبع، والذين اعتقدوا أن لا معنى للفعل إلا الأحداث، ربما ظنوا أنه إذا حصل الحادث استغنى عن المحدث، حتى لو عدم لم ينعدم الحادث،

وربما تجاسر بعضهم على أن يقول: لو قدر عدم الباري، تعالى عما يقول الظالمون، لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده، ويستدل على هذا بمثال وحجة:

(أما المثال) فهو أن البنّاء بعد بناء البيت لا يضر موته البيت ولا ينعدم البيت بعدمه.

(وأما الحجة) فهو أن المعدوم هو المحتاج إلى موجد. أما الموجود فلا يحتاج إلى موجد. أما المثال فهو باطل لأن البنّاء ليس سبب وجود البيت إلا مجازاً، وإنما هو سبب حركة أجزاء البيت بعضها إلى بعض، وتلك الحركات معلول حركاته وينقطع بانقطاع حركاته، فالآن بقاء شكل البيت معناه أن الجذع وقف في الموضع الذي وضع، فهو لأنه ثقيل يطلب أسفل، وما تحته كثيف يمنعه، فالعلة ثقلة وكثافة ما تحته، فلو انعدمت الكثافة بطل شكل البيت، والحائط المبني من الطين بقي شكله لما في الطين من اليبوسة، فهي التي يتمسك شكلها، فلو بناه من مائع في قالب، لكان يبطل شكل الحائط مهما رفع القالب لعدم اليبوسة، فإذاً البنّاء ليس فاعل البيت، وكذا الأب ليس فاعلاً للابن، بل هو سبب حركة الجماع، وتلك الحركة سبب حركة المني إلى الرحم. ثم حدوث صورة الإنسان في المني سببه معان في ذات المني موجودة مع الصورة، وسبب النفس سبب موجود دائم الوجود، فلا معنى للاعتراض بهذا المثال.

فأما الحجة وهو أن الموجود لا يحتاج إلى موجد، فهو صحيح ولكن يحتاج إلى مديم لوجوده، وبيانه أن الفعل الحادث له صفتان:

(إحداهما) أنه الآن موجود.

(والأخرى) أنه كان قبل هذا معدوماً، وكذا الفاعل له صفتان:

- **(إحداهما)** أن الوجود الآن أعني وجود الحدوث منه.
- **(والأخرى)** أنه قبله لم يكن منه، فلينظر فإن تعلق الفعل بالفاعل، لا يخلو إما أن يكون من جهة وجوده، أو من جهة عدمه السابق أو من كليهما، وباطل أن

يكون من جهة عدمه، لأن العدم السابق لا تعلق له بالفاعل ولا تأثير للفاعل فيه، وباطل أن يكون من كليهما لأنه إذا بطل تعلق العدم بالفاعل، فقد بطل أنه من كليهما، فلابد من تعلق الفعل و لم يبق إلا وجوده، فالمتعلق بالفاعل وجود الفعل لا عدمه، فإن قيل إنه متعلق به من حيث إنه موجود مسبوق بعدم، فمعنى ذلك أن وجوده بعد عدمه ولا تأثير للفاعل في كونه وجوداً بعد عدم، إذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا وجوداً بعد عدم، فهو بعد العدم لذاته، ولو أراد الفاعل أن يفعله وجوداً لا يكون بعد عدم لم يمكن، فكونه بعد العدم ليس بجعل جاعل، وإنما تأثير الجاعل في وجوده. نعم يقدر الفاعل على أن لا يفعل ولا يوجد، فأما أن يوجده لا بعد العدم فهذا محال، فإذاً افتقار الحادث إلى الفاعل من جهة وجوده فقط، فإنه ممكن من هذه الجهة فقط.

فأما كونه موجوداً بعد العدم فهو واجب لا ممكن، فلا حاجة فيه إلى الفاعل، ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود، فما دام موجوداً لا يستغني عن الفاعل، بل يكون متعلقاً به أي وجوده به في الأحوال كلها، كما أن وجود النور بالشمس في الأحوال كلها.

(وأما الفاعل) فله صفتان أيضاً كما ذكرنا، فكون الفاعل علة لا يخلو إما أن يكون من حيث أن لغيره وجوداً به، أو من حيث لم يكن وجوده به ثم حصل به. والحق أنه علة من حيث إن لغيره وجوداً به، لا من حيث إنه لم يكن ثم كان، فإنه إنما لم يكن الوجود منه من قبل لأنه لم يكن علة، فذلك في حكم عدم كونه علة، لا في حكم كونه علة وفاعلاً، كما أن الإنسان إذا لم يرد أن يكون الشيء الذي لا يكون إلا بالإرادة ثم أراد، فإذا حصل المراد كان فاعلاً، من حيث أن المراد حاصل والإرادة حاصلة، لا من حيث أن الإرادة صارت حاصلة بعد العدم.

فإذاً وجود الشيء أمر، وصيرورته موجوداً أمر آخر، وكون الشيء علة وفاعلاً أمر، وصيرورته علة وفاعلاً أمر آخر، فصيرورته موجوداً بعد أن لم يكن، في

مقابلة صيرورته علة وفاعلاً بعد أن لم يكن، وكونه موجوداً في مقابلة كونه فاعلاً. فإن من فهم من الفعل أن يصير الشيء موجوداً بعد أن لم يكن، فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد أن لم يكن، فيتغير إلى العلية حتى يتغير عدم المعلول إلى الوجود، وإن فهم من الفعل أن يكون موجوداً بالفاعل، فليفهم من الفاعل أن يكون علة للوجود لا لصيرورته موجوداً، وما هو علة وجود أمر زائد على ذاته فهو فاعل. فإن كان علة على الدوام فهو فاعل على الدوام، وإن كان علة في وقت فهو فاعل في وقت، وإن صار فاعلاً صار علة، وإن كان على الدوام علة كان على الدوام فاعلاً، نعم العوام لا يفهمون الفرق بين كون الشيء فاعلاً وبين صيرورته فاعلاً، فمن هذا يتخيلون ما يتخيلون، ويلزم على هذا أن يكون المعلول في دوامه وفي جميع أحواله قائماً بالعلة لا يستغني عنها، فلو انعدمت العلة والفاعل انعدم المعلول والفعل، وإن كان قديماً كان الفعل قديماً، لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط، لا من حيث حدوثه الذي هو عبارة عن وجود بعد عدم كما سبق.

(المقالة الثانية في ذات واجب الوجود ولوازمه)

قد ذكرنا أن الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أو لا يتعلق، فإن تعلق سميناه ممكناً، وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته، فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثنا عشر أمراً:

(الأول) أنه لا يكون عرضاً لأنه يتعلق بالجسم، ويلزم عدمه بعدم الجسم، ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقة له مع غيره البتة، فالعرض ممكن وكل ممكن موجود بغيره، وذلك الغير علته فيكون معلولاً لا محالة.

(الثاني) أنه لا يكون جسماً لوجهين:

(أحدهما) أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء، فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه، كالإنسان الذي يلزم عدمه بتقدير عدم أجزائه، وقد ذكرنا أن كل جملة فهي معللة بالأجزاء، فلهذا لا يجوز أن يكون

واجب الوجود مركباً من أجزاء، فإنه إذا قيل لنا لم كان الحبر موجوداً؟ قلنا: لأنه كان الماء والعفص والزاج والاجتماع، فحصل من المجموع الحبر، فهذه الأجزاء علة الجملة، وهكذا أجزاء كل مركب علة للمركب.

(والآخر) أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى، فلو قدر عدم الهيولى انعدم الجسم، ولو قدر عدم الصورة انعدم، ونحن عبرناه بواجب الوجود ونعني بالواجب ما لا يلزم عدمه بعدم غير ذاته، وإنما يلزم عدمه إذا قدر عدم ذاته فقط.

(الثالث) أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالهيولى، ولو قدر عدم الهيولى التي معها لزم عدمها، ولا يكون أيضاً مثل الهيولى التي هي محل الصورة التي لا توجد إلا معها، لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة، ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى فلها تعلق بالغير.

(الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن يتحد إنيّته وماهيته، إذ قد سبق أن الماهية غير الإنيّة، وأن الوجود الذي هو الإنيّة عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلول، لأنه لو كان موجوداً بذاته لما كان عارضاً لغيره، وإذ ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره، إذ لا يكون إلا معه. وعلة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها، فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً معلولاً، ولا يكون واجب الوجود، وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها، لأن العدم لا يكون سبباً للوجود، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود، فكيف يكون سبباً له، ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان، ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين عرض له ولزم؟ فثبت أن واجب الوجود أنيّته ماهيّته، وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره، ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما

عداه ممكن وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته، ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي.

(الخامس) أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به، على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر، فإن هذا في غير واجب الوجود محال، وهو أن يكون (ب) علة (ج) و(ج) علة (ب) لأن (ب) من حيث إنه علة فهو قبل (ج) و(ج) من حيث إنه علة فهو قبل (ب) فيكون قبل ما هو قبله وهو محال، ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه من حيث إنه علة وبعده من حيث أنه معلول، وذلك ظاهر البطلان.

(السادس) هو أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به، لا بمعنى العلية ولكن على سبيل التضايف، كما بين الأخوين فإنا نقول: إن لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير، فلا علاقة له مع ذلك الغير، ونحن نجوّز أن يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود، فإن المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول، وإن كان يلزم عدمه بعدم ذلك الغير، فهو ممكن لا واجب، فإن كل ما يتعلق بغيره فهو ممكن، لأنه لا يخلو إما أن يكفي في وجوده ذلك الغير، فيكون ذلك الغير وحده علة وهو معلوله، وإما أن يحتاج مع ذلك الغير إلى شيء آخر، فيكون هو معلول الجميع. وكل ذلك يناقض وجوب الوجود.

(السابع) هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود، حتى يكون للواجب ندّ ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه لا يتعلق بالآخر، لأنه لا يخلو إما أن يتشابها من كل وجه أو يختلفا، فإن تشابها من كل وجه بطل التعدد، ولم تعقل الاثنينية كما ذكرنا من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة، ببيان أن الكليّ لا يصير حاصلاً إلا بفصل أو عارض يختص به لا محالة، وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض فهو محال أيضاً، إذ قد سبق أن الفصل والعارض لا مدخل لهما في حقيقة ذات الكليّ، وأن لا مدخل للإنسانية في كون الحيوانية حيوانية، وإنما

يدخل في كونه موجوداً، وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية وغيرها، فأما ما أنيّته وماهيته واحدة، والفصل لم يكن داخلاً في ماهيته، لم يكن داخلاً في إنيّته، فيكون دون ذلك الفصل واجب الوجود، فيكون الفصل والعارض لغواً، وإن كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل، فقد صار الفصل داخلاً في حقيقة المعنى، أعني معنى وجوب الوجود وقد سبق أن ذلك محال، وأنه إنما يدخل في وجود الماهيّة والحقيقة، إذا كانت الماهية غير الوجود.

(الثامن) أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات، لأنه إن كان يتقوّم وجوده بتلك الصفة حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها، فقد تعلق بها وصار مركباً من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، وكل مركب من أشياء معلول كما سبق. وإن كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة، فهي عرضية فيه كالعلم في الإنسان مثلاً، وذلك محال لأن كل عرضي فمعلول كما سبق، وعلته إن كان ذات واجب الوجود كان الذات فاعلاً وقابلاً، وكان كونه فاعلاً غير كونه قابلاً لأنه يقبل لا من حيث يفعل، ويفعل لا من حيث يقبل فيكون فيه كثرة بوجه ما. وقد بيّنا أن الكثرة في ذات واجب الوجود محال، لأنه يوجب تعليل الجملة بالآحاد فهو واحد من كل وجه، على أنه سنبين في الطبيعيات أن الجسم لا يتحرك بنفسه، ويستحيل أن يكون الشيء محركاً ومتحركاً من وجه واحد، وأن الفاعل لا يكون قابلاً بل يكون الجسم قابلاً، والفاعل من خارج كتحريكه إلى فوق، أو يكون القابل هو الهيولى والفاعل هو الصورة كحركته إلى أسفل، فيتصور إذاً اجتماع الفعل والقبول في الجسم وما يجري مجراه، مما يتركب من شيء هو كالصورة بها يفعل، وشيء هو كالمادة بها يقبل. وقد بينا أن واجب الوجود لا يكون كذلك، وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره، إذ يصير ذا علاقة مع الغير فإن وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجود ذلك الغير، ووجوده خالياً عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير، وهو إما أن يكون متصفاً بها أو خالياً، ويكون في كلتا حالتيه متعلقاً، والمتعلق وجوده بعدم غيره

معلول، كما أن المتعلق وجوده بوجود غيره معلول لأنه لا يستغني ذاته عن ذلك الغير، حتى لو قدر تبدله بالوجود لبطل ذاته، فيكون ذاته متعلقاً بالغير. وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة، بل ذاته كاف في ذاته فهو الذي أردناه بواجب الوجود.

(التاسع) أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير، لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن، وكل حادث فيفتقر إلى سبب، ويستحيل أن يكون غيره لما سبق وأن يكون ذاته، لأن كل صفة يلزم من الذات، يكون مع الذات لا يتأخر عنه، وقد ذكرنا أن الفاعل لا يكون قابلاً فلا يفعل الشيء شيئاً في ذاته البتة.

(العاشر) أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط، وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجه، إذ الكثرة إنما تكون بكثرة الأجزاء التي يستقل آحادها، ككثرة الجسم المؤلف أو بكثرة المعنى، بأن يقسم الشيء إلى أمرين لا يستقل أحدهما دون الآخر، كالصورة والهيولى أو كالوجود والماهية، وقد نفينا كل ذلك عنه، فلا يبقى إلا الوحدة من كل وجه، والواحد لا يصدر منه إلا واحد، وإنما يختلف فعل الواحد إما باختلاف المحل، أو باختلاف الآلة أو بسبب زائد على ذات الفاعل الواحد، وبرهانه أنا إذا عرضنا جسماً على شيء فسخّنه فعرضناه على آخر فبرّده، فنعلم ضرورة أن بينهما اختلافاً لأنهما لو كانا متماثلين لتماثل فعلاهما، فمهما استحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين ، فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى، لأن الشيء من غيره أبعد منه عن نفسه، فإذا كان مماثلة الغير يوجب أن لا يخالف فعله فعله، فمماثلته لنفسه أولى بذلك والمماثلة في النفس مجاز ولكن المقصود التفهيم.

(الحادي عشر) أن واجب الوجود كما لا يقال له عرض لما سبق، فلا يقال له جوهر وإن كان قائماً بنفسه و لم يكن في محل، كما أن الجوهر كذلك، ولكن الجوهر في اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية، وجودها لا في موضوع، نعني

إذا وجد فوجودها لا في موضوع، لا أنه موجود وجوداً بالفعل حاصلاً، فإنك تحكم ضرباً للمثل بأن التمساح جوهر، ولا تشك فيه وتشك في أنه هل هو في الحال حاصل في الوجود أم لا؟ وكذا جملة من الجواهر، فإذا الجوهر يطلق على حقيقة وماهية، إذا عرض لها الوجود عرض لا في الموضوع، فيكون عبارة عما يكون ماهيته غير أنيّته، فما ماهيته وإنيّته واحدة لا يسمى جوهراً بهذا الاصطلاح، إلا أن يخترع مخترع اصطلاحاً فيجعله عبارة عن وجود لا محل له، فلا نمنع إذ ذاك من إطلاقه عليه، فإن قيل: أليس يقال: إن واجب الوجود موجود، وغيره موجود والوجود شامل؟ فقد اندرج مع غيره تحت الجنس، فلابد وأن ينفصل عنه بفصل فيكون له حد، فيقال له لا، لأن الوجود يقع عليه وعلى غيره على سبيل التقدم والتأخر، بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والأعراض أيضاً كذلك، فلا يكون على سبيل التواطؤ، وما ليس على سبيل التواطؤ فلا يكون جنساً، وإذا لم يكن الوجود جنساً فبأن ينضاف إليه نفي، وهو أنه لا في الموضوع لا يصير جنساً، لأنه لم ينضم إليه إلا سلب مجرد، فالوجود لا في الموضوع الذي له ولغيره من الجواهر ليس على سبيل الجنسية، والجوهرية جنس لسائر الجواهر، فحصل من هذا أن واجب الوجود لا يقع في شيء من المقولات العشرة، إذ لم يقع في مقولة الجوهر، فكيف يقع في مقولات الأعراض؟ كيف ووجود سائر المقولات زائد على الماهيات وعرضي فيها وخارج من ماهياتها، ووجود واجب الوجود وماهيته واحد، فيظهر من هذا أن واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له فلا حدّ له، وظهر أنه لا محل له ولا موضوع فلا ضدّ له، وظهر أنه لا نوع له ولا ندّ له ولا شريك له، وظهر أنه لا سبب له ولا تغير له ولا جزء له بحال.

(الثاني عشر) إن كل ما سوى واجب الوجود، ينبغي أن يكون صادراً عن واجب الوجود على الترتيب، وأن يكون وجود كل ما سواه منه، وبرهانه أنه إذا بان أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً، فما عداه لا يكون واجباً فيكون ممكناً، فيفتقر

إلى واجب الوجود فيكون منه، لأن الكل ممكنات ولا يخلو من أربعة أقسام، إما أن يكون بعضها من بعض، ويتسلسل إلى غير نهاية، وإما أن ينتهي إلى طرف، وذلك الطرف علة ولا علة له في نفسه، وإما أن ينتهي إلى طرف، ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته، وإما أن ينتهي إلى واجب الوجود، ووجه حصر هذه الأقسام هو أنه لا يخلو إما أن يتسلسل أو يتناهى، فإن تناهى إلى طرف، فذلك الطرف إما واجب الوجود أو غيره، فإن كان غيره فذلك الطرف إما أن يكون له علة أو لا علة له.

أما القسم الأول وهو التسلسل إلى غير نهاية فقد أبطلناه.

وأما الثاني وهو أن ينتهي إلى طرف غير واجب الوجود الذي فرضناه وذلك الطرف لا علة له، فهذا يؤدي إلى أن يكون واجب الوجود اثنين، إذ لا نعني بواجب الوجود إلا ما لا علة له أصلاً، وقد أبطلنا ذلك.

وأما الثالث وهو أن يكون علة ذلك الطرف شيئاً من معلولاته بالدور مثلاً، وهو أن يكون (ا) علة (ب) و(ب) علة (ج) و(ج) علة (د) ثم يعود ويكون (د) علة (ا) فهذا محال، لأنه يؤدي إلى أن يكون المعلول علة إذ معلول المعلول معلول، فكيف يعود علته، وعلة العلة علة فكيف يعود معلولاً؟ وقد سبق إبطال ذلك، فنعين الرابع وهو أن يرتقي إلى طرف هو واجب الوجود. فإن قيل قد قسمتم الموجود إلى ما يتعلق بغيره وإلى ما لا علاقة له، وسميتم ما لا علاقة له واجباً، وادعيتم أن الواجب يجب أن يكون كيت وكيت حتى يكون منقطع العلائق، ولكن لم تدلوا على أن في الوجود الحاصل موجوداً بهذه الصفة، فما الدليل على إثبات واجب الوجود وهو الموجود الذي وصفه ما ذكرتموه؟ قيل برهانه أن العالم المحسوس ظاهر الوجود، وهو أجسام وأعراض، وهي بجملتها إنيتها غير ماهيتها، وما كان كذلك فقد أثبتنا أنه ممكن، وكيف لا وقوام الأعراض بالأجسام، فهي ممكنة وقوام الأجسام بأجزائها وبالصورة والهيولى، وقوام الصورة بالهيولى، وقوام الهيولى بالصورة، إذ لا يستغني البعض عن البعض، وما هو كذلك فقد سبق أنه لا يكون واجباً، فإنا بينا أنه

لا واجب وجود هو صورة ولا هيولى ولا جسم ولا عرض، والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها، فشيء من هذا لا يكون واجب الوجود، فيكون ممكناً، وقد ذكرنا أن الممكن لا يكون موجوداً بنفسه بل بغيره، وهذا معنى كونه محدثاً، فالعالم إذاً ممكن الوجود فهو إذاً محدث، ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره، وليس له من ذاته وجود، فهو باعتبار ذاته لا وجود له، وباعتبار غيره له وجود، وما للشيء بذاته قبل ما له بغيره قبلية بالذات، والعدم له بالذات والوجود بالغير، فعدمه قبل وجوده فهو محدث أزلاً وأبداً، لأنه موجود من غيره أزلاً وأبداً. وقد سبق أن دوام الشيء لا ينافي كونه فعلاً، وما يوجد منه الشيء دائماً فهو أفضل مما يتعطل مدة لا نهاية لها، ثم ينبعث للفعل. وإذا ثبت أن الكل ممكن، وقد سبق أن كل ممكن يفتقر إلى علة، وأن العلل بالضرورة ينبغي أن ترتقي إلى واجب الوجود، ولا بد أن يكون واحداً، فخرج منه أن للعالم أولاً واجباً بذاته، واحداً من كل وجه وأن وجوده بذاته، بل هو حقيقة الوجود المحض في ذاته، وهو ينبوع الوجود في حق غيره، فوجوده تام وفوق التمام حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها، وتكون نسبة وجود سائر الأشياء إلى وجوده مثل نسبة ضوء سائر الأجسام إلى ضوء الشمس، فإن الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها لا من مضيء آخر، وغيرها يستضيء بها وهي ينبوع الضوء لكل مستضيء، أي يفيض الضوء من ذاتها على غيرها، من غير أن ينفصل من ذاتها شيء، ولكن يكون ضوء ذاتها سبباً لحدوث الضوء في غيرها، وهذا المثال كان يستقيم لو كانت الشمس ضوءاً بذاتها من غيرموضوع، ولكن ضوءها في جسم هو موضوع، ووجود الأول الذي هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع، ويفارق من وجه آخر وهو أن الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض، من غير أن يكون للشمس علم وخبر بحصوله منها، فليس علمها بوجود الضوء منها مبدأ وجود الضوء منها. وسنبين أن علم الأول بوجه النظام المعقول في الكل هو مبدأ النظام، وأن النظام الموجود تبع للنظام المعقول المتمثل في ذات الأول.

(المقالة الثالثة في صفات الأول وفيها دعاوى ومقدمة)

(أما المقدمة) فهو أنه قد سبق أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال، ولا بدّ من وصف واجب الوجود بأوصاف، فلابد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات، وبين ما لا يؤدي حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة والأوصاف خمسة أصناف يجمعها قولنا: للإنسان المعيّن إنه جسم أبيض عالم جواد فقير. فهذه خمس صفات:

(أما الأول) وهو أنه جسم، فهو ذاتي يدخل في الماهيات، وهو جنس ومثل هذا لا يجوز أن يثبت في ذات واجب الوجود، لما سبق من أنه لا جنس له ولا فصل له.

(الثاني) الأبيض وهو وصف عرضي للإنسان، ومثله أيضاً لا يجوز إثباته لواجب الوجود.

(الثالث) العالم فإن العلم للإنسان عرضي، وله تعلق بالغير وهو المعلوم، والبياض عرض غير متعلق بالغير، فهذا هو الفارق ولا يجوز إثبات عرض في ذات الواجب متعلقاً كان أو لم يكن لما سبق.

(الرابع) الجواد وهذا يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه، وهذا مما يجوز إثباته للأول ويجوز كثرة الإضافات فيه بوجوه مختلفة إلى الأفعال الصادرة منه، وهذا لا يوجب كثرة في الذات فإنه لا يرجع إلى وصف في الذات، فإن تغير الإضافة لا يوجب تغير الذات، وهذا ككونك على يمين إنسان، فإنه وصف لك إضافي إليه، ولكن لو تحول ذلك الإنسان إلى يسارك كان التغير فيه بالحركة، وأما أنت فلا تتغير ذاتك به فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات.

(الخامس) الفقير وهو اسم لصفة سلب، فإن معناه عدم المال فيتوهم من حيث اللفظ أنه وصف إثبات، وهذا أيضاً لا يبعد أن يكون مسوغاً في حق الأول، إذ سلب منه أشياء كثيرة، ويتولد من وصفي الإضافة والسلب أسامي كثيرة لا

توجب كثرة في ذاته، فإنه إذا قيل واحد فمعناه سلب الشريك والنظير وسلب الانقسام، وإذا قيل قديم فمعناه سلب البداية عن وجوده. وإذا قيل جواد وكريم ورحيم فمعناه إضافته إلى أفعال صدرت منه. وإذا قيل هو مبدأ الكل فمعناه الإضافة أيضاً، فهذا هو المقدمة.

(أما الدعاوي) فأولها أن المبدأ الأول حيّ فإن ما يعلم ذاته فهو حي، والأول يعلم ذات فهو إذن عالم وحيّ، وبرهان كونه عالماً بذاته أن تعرف معنى قولنا إن الشيء عالم ما هو، وإن معنى قولنا إنه علم ومعلوم ما هو، وسيأتي في كتاب النفس من الطبيعيات، إن النفس منا تشعر بنفسها وبغيرها وتعلمه، ومعنى كونه عالماً أنه موجود بريء من المادة، ومعنى كون الشيء معقولاً ومعلوماً أنه مجرد عن المادة، فمهما فرض حلول مجرد في بريء كان الحال علماً، وكان المحل عالماً، إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة من المواد في ذات، هي برية عن المواد، فيكون المنطبع علماً والمنطبع فيه عالماً ولا معنى للعلم إلا هذا، فمهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم، ومهما انتفى لا يصدق، والمراد بالبري والمجرد واحد. ولكن خصصنا المجرد بالمعلوم والبري بالعالم، حتى لا يلتبس في ترديدات الكلام، ثم الإنسان إنما علم بنفسه لأن نفسه مجرد، وهو ليس غائباً عن نفسه حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه، بل نفسه حاضر لنفسه، وذاته غير غائب عن ذاته، فكان عالماً بنفسه، وقد سبق أن واجب الوجود بريء عن المواد براءة أشد من براءة النفس الإنسانية، لأن النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعل فيها، وذات الأول كما سنبين منقطع العلائق عن المواد، فذاته حاضر في ذاته، ويكون بالضرورة عالماً بذاته، لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البريئة، والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط.

(الدعوى الثانية) أن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة، بل هو ذاته، وبيانه بأن نقدم عليه مقدمة وهي أن كل ما يعرفه الإنسان، إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته في نفسه بحس ظاهر أو بحس باطن، وإما أن لا يكون

معلوماً، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شيء، مما ثبت في مشاهدته في نفسه، فما لم يشاهد من نفسه له نظير بوجه ما لم يمكن تعريفه، فإذا ثبت هذا فنقول: لا يعرف الإنسان هذا في حق الإله إلا بمقايسة إلى نفسه، فإنه يعلم نفسه فمعلومه غيره أو هو عينه، فإن كان غيره فهو إذاً لا يعلم نفسه بل علم غيره، وإن كان معلومه هو عينه فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه، فقد اتحد العالم والمعلوم فنقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً، حتى إذا جعلنا المعلوم أصلاً، وبينا أن العلم هو عين المعلوم وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم كما سبق، لزم منه بالضرورة أن للكل مبدأ واحداً لا كثرة فيه.

ودليل أن العلم هو المعلوم وكذلك الحس هو المحسوس، أن الإنسان يكون محساً باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المبصر المحسوس ومثاله، فهو مدرك بذلك الأثر المنطبع فيه، ومحس له فقط.

أما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك الأثر، وسبب حصول الأثر حصوله وهو المدرك الثاني دون الأول، بل الملاقي لك ما حصل في ذاتك. والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس، والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً، فالحس والمحسوس واحد - وكذلك العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له، وهو المدرك المعلوم أعني المثال الذي ينطبع في النفس.

وأما الموجود الخارج فمطابق له وسبب لحصوله في النفس، فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان نفس العالم، اتحد العلم والعالم والمعلوم، فإذاً الأول عالم بنفسه وعلمه ومعلومه هو، وإنما تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات، فمن حيث إن ذاته بريء عن المادة، وإن ذاته مجردة غير غائبة عنه، فهو معلوم، ومن حيث إن ذاته مجردة لذاته البرية فهو معلوم، ومن حيث إن ذاته لذاته وفي ذاته وغير غائب عن ذاته، فهو علم بذاته، وهذا كله لأن العلم يستدعي معلوماً فقط، فأما أن يكون ذلك المعلوم هو غير العالم أو عينه، فلا يوجب العلم فيه تفصيلاً

بل يجوز أن يقال: المعلوم ينقسم إلى ما هو ذات العالم، وإلى ما هو غيره، فيكون اقتضاؤه لمعلوم مطلق أعم من اقتضائه لمعلوم هو غيره أو عينه.

(الدعوى الثالثة) أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها، فلا يعزب عن علمه شيء، وهذا الآن أدقّ وأغمض من الأول، وبيانه أنه ثبت أنه يعلم ذاته، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه، لأن ذاته مجردة لذاته مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته، وحقيقته أنه وجود محض، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض والماهيات كلها على ترتيبها، فإن علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته، وإن لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ما هو عليه وهو محال، لأنه إنما علم ذاته لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته، وهما مجردان أعني ذاته باعتبارين، وهو كما هو عليه مكشوف لذاته، فالواحد منا إذا علم ذاته يعلمه حياً قادراً لا محالة لأنه كذلك، فإن لم يعلم كذلك لم يكن علمه على ما هو عليه، فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل، فينطوي العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة.

(الدعوى الرابعة) أن هذا أيضاً لا يؤدي إلى كثرة في ذاته وعلمه، وهذا أغمض من الأول، فإن المعلومات على كثرتها تستدعي علوماً كثيرة، فعلم واحد بمعلومات مفصلة محال وجوده، إذ معنى الواحد أنه ليس فيه شيء غير شيء، وأنه لو قدر عدم بعضه لزم عدمه إذ لا بعض له، والعلم إذا فرض بالجواهر والأعراض واحداً، فلو قدر زوال تعلقه بالأعراض بقي شيء غير ما قدر زواله، وهو تعلقه بالجواهر وكذا كل معلومين، وهذا يناقض معنى الوحدة، ولكن بيانه بالمقايسة بمشاهدة النفس، فإن النفس نسخة مختصرة من كل العالم يوجد لكل شيء فيها نظير، وبها يتمكن من معرفة الكل، فنقول للإنسان في العلم ثلاثة أحوال:

(إحداها) أن يفصل صور المعلومات في نفسه، كما يتفكر في صورة فقهية مثلاً مرتباً بعضها بعد بعض، وهذا هو العلم المفصل.

(والثانية) أن يكون قد مارس الفقه وحصّله واستقلّ به، وحصل قوة الفقه بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر، فيقال له في حال غفلته عن التفصيل إنه فقيه وليس في ذهنه علم حاضر، ولكنه اكتسب حالة وملكة، تلك الملكة مبدأ فياض للصور التي لا تتناهى من الفقه، نسبة تلك الحالة إلى كل صورة ممكنة واحدة، وهذه حالة بسيطة ساذجة وهي واحدة لا تفصيل فيها، ولها نسبة إلى صور غير متناهية.

(الثالثة) وهي حالة بين الحالتين أن يسمع الإنسان في مناظرته مثلاً كلاماً من غيره في مسألة وهو مستقل بمعرفته، فيعلم أن جوابه حاضر عنده، وأن ما يقوله باطل وأنه يقدر على إبطاله قطعاً، كما لو سمعه يقول العالم قديم بشبهة كذا وكذا، وهو عالم بأنه حادث، وبوجه الجواب عن تلك الشبهة مع أن ذكرها وإيرادها يستدعي تفصيلاً وتطويلاً، وهو في الحال يعلم من نفسه يقيناً أنه محيط بالجواب جملة، و لم يتفصل في ذهنه ترتيب الجواب، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه، فلا يزال يحدث من ذلك الأمر الكلي في ذهنه صورة صورة مفصلة، ويعبر عنه بعبارة عبارة ويوردها مقدمة مقدمة إلى أن يستوفي إيضاح ما كان في نفسه من الجواب البسيط، بمقدمات وتفاصيل لم يكن حاضراً ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه، بل كانت له حالة بسيطة كأنها مبدأ للتفصيل خلاق له وهو أشرف من التفصيل، فينبغي أن يقدر علم الأول بالكل من قبيل الحالة الثالثة.

فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى فهو محال، لأن العلم المفصل هو العلم الإنساني الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة بل يصادف واحداً واحداً، فإن العلم نقش في النفس، وكما لا يتصور أن يكون في الشمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة، لا يتصور أن يكون في النفس علمان مفصلان حاضران في حالة واحدة، بل يتعاقبان على القرب بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان، إذ

تصير المعلومات الكثيرة مجملة كالشيء الواحد، فيكون للنفس منها حالة واحدة ونسبتها إلى كل الصور واحدة، ويكون ذلك كالنقش الواحد، وهذا التفصيل والانتقال لا يكون إلا للإنسان، فإن فرض وجودها معاً مفصلاً في حق الله تعالى كانت علوماً متعددة بلا نهاية، واقتضى كثرة ثم كان متناقضاً لأن اشتغال النفس بواحد مفصل يمنع من آخر، فإذاً معنى كون الأول عالماً أي أنه على حالة بسيطة نسبتها إلى سائر المعلومات واحدة، فمعنى عالميته مبدأيته لفيضان التفصيل منه في غيره، فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والإنس، فهو عالم بهذا الاعتبار وهذا أشرف من التفصيل لأن المفصل لا يزيد على واحد، إذ لابد وأن يتناهى وهذه نسبته إلى ما لا يتناهى، ونسبته إلى ما يتناهى واحدة، ومثاله أن يفرض ملك معه مفاتيح خزائن أموال الأرض، وهو مستغن عنها ولا ينتفع بذهب ولا فضة، ولا يأخذها ولكن يفيضها على الخلق، فكل من له ذهب فيكون منه أخذه وبواسطة مفاتحه إليه وصل، فكذلك الأول عنده مفاتيح الغيب ومنه يفيض مبدأ العلم بالغيب والشهادة على الكل، وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنياً، يستحيل أن لا يسمى الذي عنده مفاتيح العلم عالماً، والفقير الذي يأخذ منه دنانير معدودة يسمى غنياً باعتبار أن الدنانير بيده، فالملك باعتبار أن الدنانير من يده وبإفادته يفيض منه الغنى على الكل، كيف لا يسمى غنياً، فكذا حال العلم فكان نسبة تلك الحالة التي للأول إلى العلوم المفصلة، نسبة الكيميا إلى الدنانير المغيبة، والكيميا أنفس إذ يحصل منه ما لا يتناهى من الدنانير، بحكم التقدير وضرب المثال، فينبغي أن يفهم علم الأول بسيطاً وذلك بالمقايسة إلى الحالة الثالثة، فنسبة علم الأول إلى كل المعلومات كنسبة حال المناظر إلى حاصل الجواب المفصل، فإن قيل تلك الحالة ترجع إلى أنه خال عن العلم، ولكنه مستعد لقبول العلم بالقوة القريبة، ولكن لقرب القوة يقال إنه عالم، وإلا فهو منفك عن العلم، فالأول إذاً منفك عن العلم بالفعل، فلا يتصور أن يكون بالقوة قابلاً فلا يكون عالماً لا بالفعل

ولا بالقوة. قيل ما ذكرت من السؤال هو حقيقة الحالة الثانية لا حقيقة الحالة الثالثة، وقد فارقت الحالة الثالثة الثانية في أن صاحب الحالة الثانية غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلاً، وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان دعواه قدم العالم، وبوجه الجواب عن شبهته، وواثق من نفسه بذلك، ومتحقق بأن له حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة نسبة إلى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً في ذهنه، بل هو قادر على إحضارها، فبهذه الحالة ينبغي أن يمثل حال الأول، حتى يتعلق بالفهم منه ماهو المطلوب من هذه الدعوى.

(الدعوى الخامسة) هو أن الله تعالى كما يعلم الأجناس والأنواع يعلم الممكنات الحادثة، وإن كنا نحن لا نعلمها لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه، لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فإن علمنا أنه لابد وأن يكون غداً مثلاً قدوم زيد، فقد صار واجباً أن يكون، وبطل قولنا إنه كان ممكناً أن لا يكون. فإذاً الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان، فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع، ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه فهو واجب بسبب، فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً، وإن علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكناً، فإذاً الممكنات باعتبار السبب واجبة فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها، قطعنا بوجود ذلك الشيء، كما أن وجد زيد غداً كنزاً ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون، فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز زال الشك، مثل أن تعرف أنه لابد وأن يجري في داره سبب يزعجه، ويوجب خروجه من الدار في طريق كذا، وأن يسير على خط كذا، ويعلم أن على ذلك الخط كنزاً غطي رأسه بشيء خفيف، لا يقاوم ثقل زيد، فيعلم أنه لابد وأن يعثر عليه لأن ذلك صار واجباً باعتبار فرض وجود أسبابه، والأول سبحانه وتعالى يعلم الحوادث بأسبابها لأن العلل والأسباب ترتقي إلى واجب الوجود، فكل حادث وممكن فهو واجب لأنه لو لم يجب بسببه لما وجد،

وسببه أيضاً واجب إلى أن ينتهي إلى ذات واجب الوجود، فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً لا محالة بالمسببات. والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود و لم يطلع على جميعها، لا جرم حكم بوجود الشيء ظناً لأنه يجوز أن ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع، فلا يكون ما ذكره كل السبب، بل ذلك مع انتفاء المعارضات، فإن اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه، وإن اطلع على الكلّ حصل له العلم، كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحمى بعد ستة أشهر، لأن سبب الحمى كون الشمس في وسط السماء بكونها في الأسد، ويعلم ذلك بحكم العادة، والدليل أن الشمس لا يتغير مسيرها، وأنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة - فهذا وجه العلم بالممكنات.

(الدعوى السادسة) هو أن الأول سبحانه وتعالى، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن، حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم وأنها ستنكسف غداً، ثم إذا جاء الغد فيعلم أنها الآن مكسوفة، وإذا جاء بعد غد فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة، فإن هذا يوجب تغيراً في ذاته لاختلاف هذه العلوم عليه، وقد سبق أن التغير محال عليه، ووجه لزوم التغير أن المعلوم يتبعه العلم، فمهما تغير المعلوم تغير العلم، ومهما تغير العلم تغير العالم، إذ العلم ليس من الصفات التي إذا اختلفت لم يتغير العالم ككونه يميناً وشمالاً، بل العلم صفة في الذات يوجب اختلافه اختلاف الذات، وليس نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافاً فيها، حتى يفرض علم واحد، هو علم بأن الكسوف سيكون فإذا كان صار علماً بأنه كائن، فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان، والعلم في ذاته واحد والمعلوم يتغير، لأن العلم هو مثال المعلوم، والمختلفات أمثلتها مختلفة، فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون فله بهذا حالة، فإذا كان الكسوف، فإن بقيت تلك الحالة صار جهلاً لأن الكسوف كائن وإن صار عالماً بأنه كائن، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها، فهو تغير بل إنما يعلم الأول

الجزئيات بنوع كلي يكون متصفاً به أزلاً وأبداً، ولا يتغير مثل أن يعلم أن الشمس إذا جاوزت عقدة الذنب، فإنه يعود إليها بعد مدة كذا ويكون القمر قد انتهى إليها، وصار في محاذاتها حائلاً بينها وبين الأرض محاذاة غير تامة مثلاً، ولتكن بثلثها فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً في إقليم كذا، فهذا يعلمه كذلك أزلاً وأبداً، ويكون صادقاً سواء كان الكسوف موجوداً أو معدوماً، فأما أن يقول إن الشمس ليست مكسوفة الآن، ثم يقول غداً إنها مكسوفة الآن، فيكون قد خالف الثاني الأول، فهذا لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه. فإذاً ما من جزئي ولو في مثقال ذرة إلا وله سبب، فيعرف سببه بنوع كلي فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان، ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة، ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة، ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك.

(الدعوى السابعة) أن الأول مريد وله إرادة وعناية، وأن ذلك لا يزيد على ذاته، وبيانه أن الأول فاعل فإنه ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه، فهي فعله والفاعل إما أن يكون فاعلاً بالطبع المحض أو بالإرادة، والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل، وكل فعل لا يخلو عن العلم فلا يخلو عن الإرادة والكل فائض من ذات الله تعالى مع علمه بأنه فائض منه، وفيضانه منه غير مناف لذاته حتى يكون كارهاً، فلا كراهة فيه له فهو إذاً راض بفيضانه منه، وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة. ومبدأ فيضان الكل منه علمه بوجه النظام في الكل، فيكون علمه سبب وجود المعلوم، فإذاً إرادته علمه، وكل فعل إرادي فلا يخلو إما أن يكون عن اعتقادٍ جزمٍ، أو علم أو ظن أو تخيل، أما العلم فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيقي، وأما الظن فكفعل المريض في الاحتراز عما يتوهمه مضراً، وأما التخيل فكطلب النفس الشيء الذي يشبه المحبوب مع علمه بأنه غيره وكامتناعه عن الشيء الذي له شبه بما يكرهه وفعل الأول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل، لأن هذه عوارض لا تثبت ولا تدوم، فينبغي أن يكون بعلم عقلي حقيقي، والآن يبقى أنه

كيف يكون العلم سبباً لوجود شيء وأنه بم عرف أن الأشياء حصلت منه بعلمه؟ أما الأول فلا يعلم إلا بمثال مشاهدة النفس، فنحن إذا وقع لنا تصور لشيء محبوب انبعث من التصور قوة الشهوة، فإن استحكمت وتم الشوق وانضاف إليه تصورنا أنه ينبغي أن يكون، انبعثت القوة المنبثة في العضلات وحركت الأوتار، وحصل منه حركة الأعضاء الآلية، وحصل الفعل المطلوب، كما نتخيل صورة الخط الذي نريد كتابته ونتوهم أنه ينبغي أن يكون، فتنبعث قوة الشوق إليه فتحرك به اليد والقلم وتحصل صورة الخط كما تصورناه، ومعنى قولنا إنه ينبغي أن يكون أن نعلم أو نظن أنه نافع لنا أو لذيذ لنا أو خير في حقنا، فإذا حركة اليد حصلت من القوة الشوقية وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور، والعلم بأن الشيء ينبغي أن يكون، فقد وجدنا العلم فينا سبباً لحصول شيء. وأظهر من هذا أن الذي يمشي على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين غاية الارتفاع، يتوهم في نفسه السقوط فيسقط أي يحصل السقوط بتوهمه، ولو كان ممدوداً على الأرض فيمشي عليه ولا يسقط، لأنه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره، فيكون تصور السقوط وحضور صورته في الخيال سبباً لحصول المتصور، فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس فنعود إلى الأول فنقول: فعل الأول إما أن يصدر عنه كما تصدر الحركة من القوة الشوقية، وهو محال لأن الشوق والشهوة محال عليه، فإنه طلب لأمر مفقود الأولى حصوله، وليس في واجب الوجود شيء بالقوة، يطلب حصوله بحال كما سبقت أدلته، فلا يبقى إلا أن يقال إن تصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه، وأما نحن فإن تصورنا لصورة الخط والنقش لا يكون كافياً لوجود صورة الخط، من حيث إن الأمور في حقنا منقسمة إلى ما يوافقنا وإلى ما يخالفنا، فافتقرنا إلى قوة شوقية تخلق لنا في بعض الآلات، نعرف الموافقة والمخالفة بالإضافة إليها، فإذا انبعثت افتقرنا إلى آلات وأعضاء نحركها في التحصيل لمقصودنا.

وأما الأول فنفس تصوره كاف لحصول المتصور، ويفارقنا من وجه آخر، وهو أنا لابد أن نعلم أو نظن أو نتخيل أن ذلك الفعل خير لنا، وذلك في حق الأول محال لأن ذلك يوجب الغرض، وقد بينا أن الغرض لا يحرك إلا ناقصاً، فيكون إرادتنا باعتبار تخيلنا أنه خير لنا، ويكون إرادته للنظام الكلي باعتبار علمه بأنه خير في نفسه، وأن الوجود خير من العدم في ذاته، وأن الوجود يمكن على أقسام ، وأن الأتم والأكمل من جملة تلك الأقسام واحد، وما عداه ناقص بالإضافة إليه، والأكمل خير من الأنقص، وذات الأول ذات يفيض منه لا محالة كل وجود على الوجه الأتم والأكمل، على ترقية الممكن فيه إلى غاية النظام، ويكون معنى عنايته بالخلق أنه علم مثلاً أن الإنسان يفتقر إلى آلة باطشة، لو لم تكن له لكان ناقصاً ولكان شراً في حقه، وأن الآلة الباطشة ينبغي أن تكون مثل اليد والكف، وأنه لابد وأن تكون رؤسها منقسمة بالأصابع، إذ لو لم يكن لامتنع البطش، وأن الأصابع يمكن أن يكون لها أوضاع كثيرة، وأن تكون الخمسة في صفّ واحد، كما أن الأربعة في صف واحد، ويمكن أن تكون الأربعة في صف والإبهام في مقابلتها، من حيث يدور على جميعها، ويمكن أن يكون في صفين وعلى وجوه مختلفة، وأن ما يراد من اليد في اختلاف حركاتها ليكون باطشا مرة وضارباً أخرى، ودافعاً تارة لا يكمل إلا بهذه الصورة المشاهدة، فيكون علمه به سبباً لوجوده، نعم نسبة علمه إلى سائر الأوضاع واحد، ولكن يعين هذا الوضع ويميزه عن سائر الأوضاع، لأن الخير والكمال فيه، وذاته ذات يترجح فيه فيضان الخير منه على فيضان الشر، ولست أريد الخير والشر في حقه بل في نفسه وبالإضافة إلى الخلق، فإذاً جميع الموجودات من عدد الكواكب ومقدارها، وهيئة الأرض والحيوانات وكل موجود، فإنما وجد على الوجه الذي وجد لأنه أكمل وجوه الوجود، وما عداه من الإمكانات ناقص بالإضافة إليه، بل لو خلق الأعضاء الآلية للحيوانات و لم يهدها إلى وجه استعمالها، كان أيضاً معطلاً فقد خلق المنقار للفرخ الذي ينفلق منه البيض، فلو لم يهده إلى استعماله واشتغل في

الحال بالالتقاط لكان معطلاً، فتمت العناية بتمام الخير، وتم الخير بالهداية بعد الخلق كما أخبر عنه الله تعالى إذ قال: ﴿الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ وقال عز وعلا: ﴿هو الذي خلقني فهو يهدين﴾ وقال سبحانه: ﴿والذي قدّر فهدى﴾ فهذا معنى الإرادة والعناية، وهو راجع إلى العلم لا يزيد عليه، والعلم لا يزيد على الذات كما سبق، فإما أن يكون فعله لغرض أو من غير علم فلا، فإن قيل وأيّ بعد في أن يكون له قصد، كما لنا قصد مع العلوم، فيكون قصده إفاضة الخير على الغير لا لأجل نفسه، كما أنا قد نقصد إنقاذ غريق لا لغرض، بل نريد إفاضة الخير؟ قيل: القصد من ضرورته أن يكون المقصود أولى بالقاصد من نقيضه، وذلك يشعر بالغرض، والغرض يدل على النقص، وأما نحن فلا يتصور منا قصد إلا لغرض، وهو طلب ثواب أو محمدة، أو أن نكتسب خلق الفضيلة في أنفسنا بفعل الخير، فلو كان الفعل وعدمه بمثابة واحدة في حقنا، استحال أن يكون لنا قصد وانبعاث إليه، إذ لا معنى للقصد إلا الميل إلى ما يقدر موافقاً، فإن لم يعن بالقصد هذا فهو لفظ محض لا مفهوم له.

(الدعوى الثامنة) كونه قادراً وبرهانه أن القادر عبارة عمن إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وهو بهذه الصفة فإنّا قد بينا أن مشيئته علمه، وأن ما علم أن الخير فيه فقد كان، وما علم أن الأولى به أن لا يكون لم يكن، فإن قيل كيف يصح هذا ولا يقدر على إفناء السماوات والأرض عند هؤلاء؟ فيقال لو أراد لأفناهما إلا أنه ليس يريد وقد سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام، ولأن الخير في الوجود الدائم لا في الفناء والهلاك، والقادر قادر باعتبار أنه يفعل إن شاء لا باعتبار أنه لابد وأن يشاء، إذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه، وإن علم أنه لا يقتل وهو صادق والله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن، وإن كنا نعلم أنه ليس يفعله، وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور، فإذا هو قادر على كل ممكن بمعنى أنه لو أراد لفعل، وقولنا لو أراد لفعل شرطي متصل، وليس من شرط صدق الشرطي أن تصدق الجملتان من

جزئيه، بل يجوز أن يكونا كاذبين أو أحدهما، ويكون هو صادقاً، فقول القائل الإنسان لو طار لتحرك في الهواء فهو صادق، وكلا جزئيه كاذبان. ولو قال لو طار الإنسان لكان حيواناً فهو صادق، ومقدمه كاذب وتاليه صادق. فإن قيل قولكم لو أراد لفعل يشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء، وهذا يدل على التغير. قيل العبارة الصحيحة أن يقال هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له، فهو كائن وما ليس مريداً له فغير كائن، والذي هو مريد له لو جاز أن لا يكون مريداً له لما كان، والذي ليس هو مريداً له جاز أن يريده لكان، فهذا معنى قدرته وإرادته وقد رجعا جميعاً إلى علمه ورجع علمه إلى ذاته فلم يوجب شيء منه كثرة فيه.

(الدعوى التاسعة) أن الأول حكيم لأن الحكمة تطلق على شيئين:

- **(أحدهما)** العلم وهو تصور الأشياء بتحقق الماهية والحد، والتصديق فيها باليقين المحض المحقق.

- **(والثاني)** الفعل بأن يكون مرتباً محكماً جامعاً لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة، والأول عالم بالأشياء على ما هي عليه علماً هو أشرف أنواع العلوم، فإن علمنا ينقسم إلى ما لا يحصل به وجود المعلوم، كعلمنا بصورة السماء والكواكب والحيوان والنبات، وإلى ما يحصل به وجود المعلوم، كعلم النقاش بصورة النقش الذي يخترعه من تلقاء نفسه من غير مثال سابق يحتذيه، فيوجد النقش منه فيكون علمه سبب وجود المعلوم، فإذا نظر إليه غيره وعرفه كان المعلوم في حقه سبب وجود العلم. والعلم الذي يفيد الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود، وعلم الأول بنظام الوجود هو مبدأ نظام الكل كما سبق، فهو أشرف العلوم، وأما نظام أفعاله ففي غاية الإحكام، إذ أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وأنعم عليه بما هو ضروري له، وبكل ما هو محتاج إليه وإن لم يكن في غاية الضرورة، وبكل ما هو زينة وتكملة وإن لم يكن في محل الحاجة، كتقويس الحاجبين وتقعير أخمص القدمين

وإنبات اللحية الساترة لتشنج البشرة في الكبر، إلى غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر في الحيوان والنبات وجميع أجزاء العالم.

(الدعوى العاشرة) أنه جواد لأن إفادة الخير والإنعام به منقسم إلى ما يكون لفائدة وغرض يرجع إلى المفيد وإلى ما ليس كذلك، والفائدة تنقسم إلى ما هو مثل المبذول، كمقابلة المال بالمال، وإلى ما ليس مثلاً كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة، أو اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به، وهذه أيضاً معاوضة ومعاملة وليس بجود، كما أن الأول معاملة وإن كان العوام يسمون هذا جوداً، بل الجود هو إفادة ما ينبغي من غير عوض، فإن واهب السيف ممن لا يحتاج إليه ليس بمنعم، والأول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي، وعلى ما ينبغي من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة، وكل ذلك بلا عوض ولا فائدة، بل ذاته ذات يفيض منه على الخلق كلهم كل ما هو لائق بهم، وهو الجواد الحق، واسم الجواد على غيره مجاز.

(الدعوى الحادية عشر) أن الأول مبتهج بذاته، وأن عنده من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة والطرب والفرح والسرور بجمال ذاته وكماله، ما لا يدخل تحت وصف واصف، وأن الملائكة المقربين الذين سيقام البرهان على وجودهم من الابتهاج واللذة، بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاجهم بجمال أنفسهم، ويعرف هذا بتقدمة أصول.

(الأصل الأول) أن نعرف معنى اللذة والألم، فإن كان يرجع إلى أمر زائد على إدراك مخصوص لم يتصور في حقه، وإن رجع إلى إدراك موصوف بصفة، وثبت أن إدراكه على تلك الصفة تثبت الدعوى لا محالة واللذة والألم بالضرورة يرتبطان بالإدراك، فحيث لا إدراك فلا لذة ولا ألم، والإدراك في حقنا نوعان حسي وهو الظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس، وباطني وهو العقلي والوهمي، وكل واحد من هذه الإدراكات ينقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة بثلاثة أقسام:

- **(أحدها)** إدراك ما هو ملائم للقوة المدركة وموافق لطبعها.
- **(والثاني)** إدراك المنافي.
- **(والثالث)** إدراك ما ليس بمناف ولا بملائم، فاللذة عبارة عن إدراك الملائم فقط، والألم عبارة عن إدراك المنافي، وأما إدراك ما ليس بملائم ولا بمناف فليس يسمى لا ألماً ولا لذة، ولا ينبغي أن تظن أن الألم عبارة عن صفة تتبع إدراك المنافي، بل هو عينه فلا يتصور ملاقاة المنافي للقوة المدركة مع الإدراك، إلا ويصدق اسم الألم ويتحقق معناه، وإن قدر عدم كل ما سواه وكذا اللذة، فالإدراك اسم عام وينقسم إلى لذة وإلى ألم وإلى ما ليس بألم ولا لذة فهما غير زائدين عليه.

(الأصل الثاني) أن يعرف أن ملائم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها من غير آفة، فإن كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الأفعال، وذلك الفعل مقتضى طبعها، فمقتضى طبع القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام ولذتها هي إدراك الغلبة، ومقتضى طبع الشهوة الذوق، ومقتضى الخيال والوهم الرجاء وبه يلتذ، وهكذا لكل قوة من القوى.

(الأصل الثالث) أن العاقل الكامل تقوى فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة، ويستحقر لذات القوى الحسية عند لذات القوى العقلية والوهمية، والناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والوهمية، ولذلك إذا خيّر المرء بين الحلو الدسم، وبين الاستيلاء على الأعداء ونيل أسباب الرياسة والعلا، فإن كان المخير ساقط الهمة ميت القلب خامد القوى الباطنة، اختار الهريسة والحلاوة عليه، وإن كان المخير عليّ الهمة رزين العقل استحقر لذة المطعوم، بالإضافة إلى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الأعداء، ونعني بالساقط الهمة الناقص في نفسه، الذي ماتت قواه الباطنة أو لم يتم بعد حياتها، كالصبي فإن قواه الباطنة بعد لم تخرج من القوة إلى الفعل.

(الأصل الرابع) أن كل قوة فإنما لها لذة إدراك ما هي قوة عليه إذا كان موافقاً لها، ولكن تتفاوت اللذات بحسب تفاوت الإدراكات، والقوى المدركة، والمعاني المدركة، فهذه ثلاثة مثارات لتفاوت اللذات المثارة:

- **(الأول)** تفاوت القوى المدركة فكلما كانت القوى أقوى في نفسها، وأشرف في جنسها كانت لذتها أتم، فإن لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام، ولذة الجماع كذلك، ولذة العقليات أشرف في جنسها من لذة الحسيات، فلذلك غلبتها حتى اختار العاقل اللذات العقلية على المأكولات والمحسوسات.
- **(والثاني)** تفاوت الإدراكات، فكلما كان الإدراك أشدّ كانت اللذة أتمّ، ولذلك لذة النظر للوجه الجميل على قرب، وفي موضع مضي[4] أتم من لذته في إدراكه من بعد، لأن إدراكه من القرب أشد.
- **(والثالث)** تفاوت المدرك فإنه أيضاً يتفاوت في باب الملاءمة والمخالفة، فكل ما كان أتمّ في جهته كانت اللذة أو الألم أتم، كما يتفاوت اللذة بتفاوت الوجوه في الحسن والقبح، فاللذة من الأحسن أكثر لا محالة والألم من الأقبح أكثر.

(الأصل الخامس) وهو نتيجة الأصول السابقة أن اللذة العقلية التي لنا لابد وأن تكون أقوى من اللذات الحسية، فإنّا إن نظرنا إلى القوة وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية، إذ سنبين في كتاب النفس أن القوى الحسية لا تكون إلا في آلات جسمانية، وأنها تفسد بإدراك مدركاتها إذا قويت، إذ لذة العين في الضوء، وألمه في الظلمة والضوء القوي يفسدها، وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من إدراك الخفي بعده، والمدركات العقلية الجلية تقوّي العقل وتزيده نوراً، وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها، لا تقبل التغير والاستحالة والحسية في جسم مستحيل، وأقرب الموجودات الأرضية إلى الأول وأشدها مناسبة هي القوة العقلية

(٤) مضي: مضيء.

كما سيأتي. وأما إدراك العقل فيفارق إدراك الحس من وجوه، إذ يدرك العقل الشيء على ما هو عليه من غير أن يقرن به ما هو غريب عنه، والحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول، والقرب والبعد وأمور أخر غريبة عن ذات اللون، والعقل يدرك الأشياء مجردة كما هي ويجردها عن قرائنها الغريبة، وأيضاً فإدراك الحس يتفاوت فيرى الصغير كبيراً والكبير صغيراً، وإدراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت، بل إما أن يدركه كما هو عليه أو لا يدركه، وأما المدرك فمدركات الحس، الأجسام والأعراض الخسيسة المتغيرة، ومدركات العقل الماهية الكلية الأزلية التي يستحيل تغيرها، ومن مدركاتها ذات الأول الحق الذي يصدر منه كل جمال وبهاء في العالم فإذاً لا قياس للذة الحسية إلى العقلية.

(الأصل السادس) أنه لا يبعد أن يحضر المدرك الموجب للذة ،ولا يشعر الإنسان بلذته لكونه غافلاً أو مشغولاً بآفة غيَّرت مزاجه عن طبعه، كالمتفكر الغافل عن الألحان الطيبة، أو لكونه ممنوّاً بآفة غيرت مزاجه عن طبعه، كالذي يستلذ أكل الطين أو شيئاً حامضاً لطول إلفه، فإن طول الممارسة ربما يحدث ملاءمة بين طبعه وبينه، فيستلذ ما هو مكروه بالإضافة إلى الطبع الأصلي وكالذي به مرض (بوليموس) فإن جميع أجزائه محتاج إلى الغذاء، وفي معدته آفة تمنعه من الإحساس بشهوة الطعام، وتوجب كراهية له، وذلك لا يدلّ على أن الطعام ليس لذيذاً في نفسه بالإضافة إلى الطبع الأصلي، وقد يكون عدم إدراك اللذة لضعف القوة المدركة. فالبصر الضعيف قد يتأذى بإزاء ضوء وإن كان ذلك موافقاً ولذيذاً بالإضافة إلى الطبع السليم، فإذن بهذا يندفع سؤال من يقول لو كانت العقليات ألذّ لكانت لذتنا بالعلوم، وألمنا بفقدها يزيد على لذاتنا بالحسيات وألمنا بفقدها، فيقال سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الرديئة، والآفات العارضة ووقوع الإلف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات، فإن ذلك نازل في القلب والنفس بمنزلة المرض والخدر في العضو، وقد يصيب العضو الخدر نار تحرقه

وهو لا يحس بها، فإذا زال الخدر أحسّ، والنائم قد يعانقه معشوقه، وكذا المريض المغشى عليه فإذا أفاق أحسّ، وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخدر فإذا فارق النفس البدن بالموت، أدرك ما هو حاصل للنفس من ألم الجهل إن كان جاهلاً رديّ الخلق، ولذة العلم إن كان عالماً ذكي الطبع. فنرجع إلى المقصود ونقول إن الأول مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال، والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل خير ونظام، فإن نظرنا إلى المدرك فهو أجلّ الأشياء وأعلاها، وإن نظرنا إلى الإدراك فهو أشرفها وأتمها، وإن نظرنا إلى المدرك فهو كذلك، فهو إذاً أقوى مدرك لأجل مدرك بأتمّ إدراك لما هو عليه من العظمة والجلال، فلينظر الإنسان إلى سروره بنفسه، إذا استشعر كماله في الاستعلاء بالعلم على الكل، والاستيلاء بالغلبة والملك على جميع الأرض، إذا انضاف إليه صحة البدن وجمال الصورة وانقياد كافة الخلق، فإن ذلك لو تصور اجتماعه لشخص لكان في غاية اللذة، مع أن كل ذلك مستعار من الغير ومعرّض للزوال، ولا يرجع إلا إلى معرفة بعض المعلومات والاستيلاء على جزء من الكائنات وهو الأرض التي لانسبة لوجودها إلى أجسام العالم، فضلاً عن الجواهر العقلية والنفسية، فقياس لذة الأول إلى لذاتنا كقياس كماله إلى كمالنا، إذا فرضت لنا مثل هذه الحالة وقد قال (أرسطاطاليس) لو لم يكن له من اللذة بإدراك جمال ذاته، إلا مالنا من اللذة بإدراكه مهما التفتنا إلى جماله، وقطعنا نظرنا عما دونه واستشعرنا عظمته وجماله وجلاله، وحصول الكل على أحسن النظام منه، وانقيادها له على سبيل التسخير ودوام ذلك أزلاً وأبداً من غير إمكان تغير، لكانت تلك اللذة لا يقاس بها لذة كيف، وإدراكه لذاته لا يناسب إدراكنا له، فإنا لا ندرك من ذاته وصفاته إلا أمور مجملة يسيرة. وأما الملائكة فإنها تعرف أيضاً أنفسها بالأول، وهم على الدوام مطالعة ذلك الجمال على ما سيأتي بيانه، فلذتهم أيضاً دائمة ولكنها دون لذة الأول، بل لذتهم بإدراك الأول فوق لذتهم بإدراك أنفسهم، بل كانت لذتهم بأنفسهم من حيث رأوا أنفسهم عبيداً له مسخرين،

ومثاله الذي يعشق ملكاً من الملوك فأقبل عليه وقبله لخدمته، كان تبجحه وابتهاجه وتفاخره بمشاهدة جمال الملك وكونه عبداً مقبولاً عنده، أكثر من تبجحه بجسمه وقوته وأبيه ونسبه، وكما أن سرورنا أكمل من سرور البهائم، لما بيننا وبينها من التفاوت في الكمال بالقدرة والعقل واعتدال الخلقة، فسرور الملائكة أيضاً أكثر من سرورنا، وإن لم يكن لهم شهوة البطن والفرج، وذلك لقربهم من رب العالمين وأمنهم من زوال ماهم فيه أبد الدهر، والإنسان له سبيل إلى أن يكتسب سعادة أبدية، بأن يخرج القوة العقلية من القوة إلى الفعل، بأن ينتقش فيها الوجود كله على ترتيبه، فيدرك الأول والملائكة وما بعدها من الموجودات، وربما يحسّ بأدنى لذة من الاطلاع عليها في هذه الحياة مع اشتغاله بالبدن، فإذا فارق البدن بالموت وارتفع المانع، تكاملت اللذة وانكشف الغطاء ودامت السعادة أبد الآبدين، ويلتحق بالملأ الأعلى، ويكون رفيق الملائكة في القرب من الأول الحق قرباً بالصفة، لا بالمكان فهذا معنى السعادة فقط.

(خاتمة القول في الصفات)

قد ظهر لك من هذه الجملة أنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد، ومعناه أن كل ما سألت عن كيفيته، فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة بالحس، أو الباطنة في نفسك بالعقل، فإذا قلت كيف يكون الأول عالماً بنفسه؟ فجوابك الشافي أن يقال كما تعلم أنت نفسك فتفهم الجواب. وإذا قلت كيف يعلم الأول غيره؟ فيقال كما تعلّم أنت غيرك تفهم، فإذا قلت فكيف يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات؟ فيقال كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة من غير تفصيل، ثم تشتغل بالتفصيل، فإذا قلت فكيف يكون علمه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء؟ فيقال كما يكون توهمك السقوط على الجذع، عند المشي عليه مبدأ السقوط، فإذا قلت فكيف يعلم الممكنات كلها؟ فيقال يعلمها بالعلم بأسبابها كما تعلم حرارة الهواء في الصيف القابل لمعرفتك، تحقيقاً بأسباب الحرارة، فإذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهائه؟ فيقال كما يكون ابتهاجك به إذا كان لك كمال تتميز به عن الخلق، واستشعرت ذلك الكمال، والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسك، نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان، فتعلم مع هذا أن ما فهمته في حق الأول أشرف وأعلى مما فهمته في حق نفسك، فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملاً، وإلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها، لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقك. فإذاً إن كان في الأول أمر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك إلى فهمه البتة، وذلك هو ذاته فإنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وهو منبع كل وجود، فإذا قلت كيف يكون وجود بلا ماهية؟ فلا يمكننا أن نضرب لك مثلاً من نفسك، ولا يمكنك إذاً فهم حقيقة الوجود بلا ماهية، وحقيقة ذات الأول وخاصيته هو أنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وإن إنيّته وماهيته واحد وهذا لانظير له فيما سواه، فإن ما سواه جوهر أو عرض وهو ليس بجوهر ولا عرض، وهذا أيضاً لا

تحققه الملائكة فإنهم أيضاً جواهر وجودها غير ماهيتها، وإنما الوجود بلا ماهية ليس إلا الله تعالى، فإذاً لا يعرف الله إلا الله، فإن قلت فعلمنا أنه موجود بلا ماهية زائدة وأن حقيقته الوجود المحض، هو علم بماذا إن لم يكن علماً به، قلنا هو علم بأنه موجود وهذا أمر عام، وقولك إنه ليس غير الماهية بيان أنه ليس مثلك، فهو علم بنفي المماثلة لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة، كعلمك بأن زيداً ليس بصائغ ولا نجار فإنه ليس علماً بصنعته، بل هو علم بنفي شيء عنه، وعلمك بإرادته وقدرته وحكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه وبغيره، وعلمك بأنه عالم بنفسه، كأنه علم بلازم يحمل من لوازم ذاته لا بحقيقة ذاته، فإن حقيقة ذاته هو الوجود المحض بلا ماهية زائدة. فإن قلت فكيف السبيل إلى معرفة الله تعالى؟ فيقال إن تعرف بالبرهان أن معرفته محال، وأنه لا يعرفه غيره، وأن الذي يتصور أن يعلم منه أفعاله وصفاته ووجوده المرسل ونفي المثل عنه، وإن تفهم وجود بلا ماهية لمن ليس في نفسه وجوداً بلا ماهية حتى يقيسه به محال، ووجود بلا ماهية زائدة ليس إلا له فلا يعرفه سواه - ولهذا قال سيد الإنس والجن (أنت كما أثنيت على نفسك لا أحصي ثناء عليك)[1] ولذلك قال الصدِّيق الأكبر (العجز عن درك الإدراك إدراك)[2] نعم الناس كلهم عاجزون عن إدراكه، ولكن الذي يعلم بالبرهان المحقق استحالة إدراكه، فهو عارف مدرك أي مدرك لغاية ما يتصور للبشر أن يدركه، ومن عجز ولم يدر أن العجز ضروري بالبرهان الذي ذكرنا، فهو جاهل به وهو كافة الخلق إلا الأولياء والأنبياء والعلماء الراسخون في العلم.

---

(١) قطعة من حديث رواه مسلم رقم (٨٦) وأبو داود (١٤٢٧) والترمذي (٣٥٦١) والنسائي (٣/٢٤٨) وابن ماجه (١١٧٩) وأحمد في ((المسند)) (١/٩٦ و١١٨ و١٥٠) وإسناده صحيح.

(٢) وتمام البيت: العجز عن درك الإدراك إدراك   والبحث عن سر ذات السر إشراك

(المقالة الرابعة)

إذ فرغنا من ذكر صفات الأول، فلابد من ذكر أفعاله، أعني أقسام جميع الموجودات، فإن كل ما سواه هو فعله، حتى إذا عرفنا أقسام الموجودات، ذكرنا في المقالة الخامسة كيفية صدورها منه، وكيفية ترتب سلسلة الأسباب والمسببات منه، مع كثرتها ثم رجوعها بالآخرة إلى سبب واحد، هو سبب الأسباب. والكلام في هذه المقالة نحصره في مقدمة وثلاثة أركان.

(الأول) القول في الأجسام التي هي في مقعر فلك القمر، وكيفية دلالتها على وجود السماوات وحركاتها.

(والثاني) في السماوات وسبب حركاتها.

(والثالث) القول في النفوس والعقول التي يعبر عنها بالملائكة الروحانية السماوية والكَرُوبيّين[1].

أما المقدمة ففيها تقسيمات ثلاث:

(الأول) أن الجواهر الموجودة باعتبار التأثر والتأثير، تنقسم في العقل بحسب الإمكان إلى ثلاثة أقسام مؤثر لا يتأثر ويعبر عنه اصطلاحاً بالعقول المجردة، وهي جواهر ليست منقسمة ولا مركبة، ومتأثر لا يؤثر وهي الأجسام المتحيزة المنقسمة، ومؤثر متأثر يتأثر من العقول ويؤثر في الأجسام، وتسمى النفوس وهي أيضاً لا تتحيز، وليست بجسم. وأشرف الأقسام العقول التي لا تتغير، ولا تحتاج إلى استعارة أثر وكمال من غيرها، فكمالها حاضر معها وليس فيها شيء بالقوة، وأخسها الأجسام المستحيلة المتغيرة، وأوسطها النفوس التي هي واسطة بين العقول والأجسام، والنفوس تتلقى من العقول أثراً وتفيض على الأجسام أثراً، وهذه أقسام يقضي العقل

---

(١) الكروبيين: المقرَّبون إلى الله من الملائكة، منهم جبريل، وميكائيل، وإسرافيل. (المعجم الوسيط) وفي المحيط الكروبيُّون - مخففة الراء: سادة الملائكة.

بإمكانها. أما وجودها فيحتاج إلى برهان. نعم الأجسام معلومة الوجود بالحس، وأما النفوس فيدل عليها حركات الأجسام، وأما العقول فيدل عليها النفوس كما سيأتي.

(تقسيم ثاني) الموجودات باعتبار النقصان والكمال، تنقسم إلى ما هو بحيث لا يحتاج إلى أن يمده غيره ليكتسب منه وصفاً، بل كل ممكن له فهو موجود له حاضر، ويسمى تاماً وإلى ما لا يحضر معه كل ممكن له، بل لابد من أن يحصل له ما ليس حاصلاً، وهذا يسمى ناقصاً قبل حصول التمام له، ثم الناقص ينقسم إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج من ذاته، حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل، وهذا يسمى مكتفياً، وإلى ما يحتاج إليه ويسمى الناقص المطلق. وأما التام فإن كان قد حصل له ما ينبغي، وكان بحيث يحصل لغيره منه أيضاً يسمى فوق التمام، لأنه في نفسه تام، وكأنه فضل منه لغيره.

(تقسيم ثالث للأجسام خاصة) قد سبق أن الأجسام أخسّ أقسام الموجودات، وهو منقسم إلى بسيط وإلى مركب، أعني انقساماً في العقل بالإمكان، وإن كان في الوجود أيضاً هو كذلك.

ونعني بالبسيط الذي له طبيعة واحدة، كالهواء والماء، وبالمركب الذي يجمع طبيعتين كالطين المركب من الماء والتراب، وقد يحصل بالتركيب فائدة ليس في البسائط كفائدة الحبر، فإنها لا توجد في العفص والزاج، ولكن البسيط هو أصل المركب، وهو متقدم عليه في الوجود لا محالة بالرتبة وبالزمان، والبسيط بالقسمة العقلية أيضاً ينقسم إلى ما يتأتى منه التركيب، وإلى ما لا يتأتى ونعني بما يقبل التركيب، هو الذي يحصل من تركيبه فائدة ليست في بسائطه، والذي لا يتركب هو الذي وجد كماله في بساطته، فلا يتصور زيادة عليه في تركيبه، فإذا تمهدت هذه المقدمات فلنرجع إلى الركن الأول، وهو القول فيما يدل عليه الأجسام السفلية فنقول: وجود الأجسام تحت مقعر فلك القمر معلوم بالمشاهدة، وهي قابلة للتركيب

فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب، فنقول هذا التركيب المشاهد يدلّ على وجود الحركة المستقيمة، وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها وهو السماء، وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً ولسببها سبباً إلى غير النهاية، فلا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية، وتدل الحركة أيضاً في الجسم على ميل فيه طبيعي، وعلى طبع محرك وعلى زمان فيه الحركة. فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم:

(فاللازم الأول[1]) من التركيب الحركة المستقيمة، ووجهه أن الماء له حيّز والتراب له حيز، وكل واحد طبيعي، إذ لابد لكل جسم من مكان طبيعي كما سيأتي في الطبيعيات، فلا يحصل التركيب إلا بحركة أحدهما إلى حيز الآخر، إذ لو لازم كل واحد حيزه لبقيا متجاوزين غير مركبين، فهذا ظاهر فإذاً العقلي يقضي قبل النظر في الوجود إلى أنه إن كان في الوجود تركيب من بسيطين، فلا يمكن إلا بحركة مستقيمة، وإن كانت حركة فلا يمكن إلا عن جهة، وإلى جهة فيحتاج إلى جهتين، وهذا ظاهر فلا بد أن يكون محدودتين ومختلفتين بالطبع، أما اختلافهما بالطبع والنوع فإنما يلزم من حيث إن الحركة إما أن تكون طبيعية، أو قسرية كما سيأتي، فالطبيعة كحركة الحجر إلى أسفل، وهي توجب أن يكون الحيز الذي يتركه مخالفاً للذي يطلبه، إذ لو تشابها لاستحال أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر، ولهذا لا يتحرك الحجر طبعاً على وجه الأرض، إذ بسيط الأرض متشابه في حقه، فبالضرورة ينبغي أن تكون الجهة المهروب عنها مخالفة للجهة المطلوبة المقصودة، وإن كانت قسرية كحركة الحجر إلى فوق، فمعنى القسرية أن يكون على خلاف الطبع، فينبغي أن يكون فيه ميل طبيعي إلى جهة دون جهة، حتى يتصور القسر وكل قسر

---

(١) قوله (فاللازم الأول) كان هذا اللازم بمثابة الدعوى الأولى التي سيبني عليها الدعوى الثانية والثالثة الخ.

فهو مرتب على الطبع، وقد بان أن الميل الطبيعي إلى جهة دون جهة، يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين. وأما كونهما محدودتين، فمعناه أن جهة السفل مثلاً ينبغي أن يكون لها مرداً إذا انتهى إليه انقطع، فيكون منقطعه حده ونهايته، وكذا جهة العلو وذلك لأدلة ثلاثة:

(أحدها) أن الجهة إنما تكون في بعد لا محالة يشار إليه باليد إشارة حسية، إذ الأمر العقلي الذي لا إشارة إليه لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم، وقد ذكرنا أن بعداً بلا نهاية محال، فرض وفي الخلاء أو في الملاء.

(الثاني) أن المفهوم من الجهة يقتضي أن يكون إلى حد معين، فإذا قلت ينبغي أن يشير إلى جهة الشجر أو الجبل أو الشرق أو الغرب، فينبغي أن يكون الشجر الذي الجهة جهته مشاراً إليه، وكل ما لا ينتهي إليه سلوك فلا إشارة إليه، وما لا إشارة إليه فلا جهة له. نعم يكون الشجر مرداً واحداً لجهة الشجر، فإن فرض البعد بينك وبين الشجر غير متناه، لم يتصور الإشارة إليه، وكذلك إذا قلت جهة السفل اقتضى أن يكون للسفل مرداً واحداً معيناً، ينتهي إليه أسفل السافلين، وأن يكون للعلو كذلك، وإلا فلو تمادت إلى غير نهاية لم يمكن إليها إشارة ألبتة.

(الثالث) هو أنك تعقل أن تكون الأشياء الواقعة في جهة السفل بعضها أسفل من بعض، فإن لم يكن للسفل مردّ معين وحدّ مشار إليه، حتى يكون أقرب إليه أسفل، والأبعد منه أعلى، فلا معنى لكون البعض أسفل بل ينبغي أن يكون تلك الجهة متشابهة، فلا يكون فيها أسفل وأعلى، فما لم يكن سفل لا يكون أسفل، فإذاً لابد من جهتين مختلفتين محدودتين لكل حركة مستقيمة، والجهة بعد ولا بعد إلا في جسم كما سيأتي في استحالة الخلاء، فلابد من جسم محدود يحدد الجهات حتى يتصور الحركة.

(الدعوى الثانية اللازمة من الأول) أن الجسم المحدد للجهات لابد وأن يكون محيطاً بالجسم المستقيم الحركة إحاطة السماء بما فيها، فإنه لا يتصور اختلاف

الجهتين بالنوع والطبع إلا بجسم محيط، ليكون المركز غاية البعد والمحيط غاية القرب، ويكون بين القرب والبعد غاية الاختلاف بالنوع والطبع. وبرهانه أن اختلاف الجهة لا يخلو إما أن يكون في خلاء أو في ملاء، وباطل أن يكون في الخلاء لاستحالة الخلاء، ولأن الخلاء إن فرض فهو متشابه فلا يكون بعضه مخالفاً للبعض، حتى يتعين لجسم منه جهة دون جهة، وإذا كان في ملاء أعني في جسم، فلا يخلو إما أن يكون اختلاف الجهة داخل الجسم أو خارجه، فإذا كان داخل الجسم فليس في داخل الجسم اختلاف إلا بالمركز والمحيط، فإن الجسم إذا كان مجوفاً كان المحيط غاية القرب منه والمركز غاية البعد فإن فرض من المحيط إلى المحيط اختلاف جهة، بحيث لا يمرّ على المركز، وهو الخط الذي يقطع الدائرة بقسمين متفاوتين، حتى يقال إحدى النقطتين مخالفة للأخرى فهو محال، إذ ليس بينهما إلا اختلاف العدد، وإلا فهما بالطبع متشابهان، إذ لكل واحد منهما قرب من المحيط المتشابه، وإذا فرض قطر مارّ على المركز استحال تقدير اختلاف الجهتين عند نقطتي القطر، فإن كل واحد قريب من المحيط المتشابه، فلا يكون فيه اختلاف إلا بالمركز، والمحيط إذ لو جاوز المركز وقع من البعد في القرب، فيكون المركز حد البعد والمحيط حد القرب، وإن فرض اختلاف الجهة خارج الجسم، فهو محال لأنه لا يخلو إما أن يفرض جسم واحد، كالمركز ويفرض الجهات حواليه، أو جسمان فإن كان واحداً تعين القرب منه، و لم يتحدد جهة البعد فإنّ الأحياز حواليه متشابهة، لا يخالف بعضها بعضاً إلا بالعدد، والبعد منه ليس له حد محدود، وقد بينا أن الجهة لابد لها من الحد، وإنما لم يتعين البعد لأن المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة في البعد إلى غير نهاية، فالمركز لا يعين المحيط والمحيط يعين مركزاً واحداً بالضرورة، وإن فرض جسمان وقيل قرب أحدهما مخالف للآخر فهو محال، لأن السؤال في اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذي اختص به قائم، لأنه ما لم يوجد الجهة أولاً لا يوجد مثل هذا الجسم، على أنه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع القرب من الآخر إن تشابه

الجسمان، وإن اختلفا فاختلافهما لا يوجب تعين الجهتين وتحددهما بهما، بل السؤال يبقى في اختصاص كل جسم في الحيز الذي اختصَّ به، أنه لِمَ اختص به و لم يتميز حيز عن آخر بالقرب من شيء آخر، والبعد منه والخلاء متشابه، ولأنه إن فرض ذلك ثم قدر تبديل الحيزين على الجسمين حتى نقل كل واحد إلى مكان صاحبه، لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجسمين، وقد تبدل الجهتان، ولو قدر عدم أحدهما بقي ما توهم من اختلاف الجهتين، مهما قدر بقاء البعد مع أحد الجهتين، وبطل الجسم، ولو قدر تركيب الجسمين لبطل اختلاف الجسمين، وبقي اختلاف الجهتين، فظهر أن اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين، وأن ذلك لا يتصور إلا بجسم محيط يحدد الجهتين بالمحيط والمركز، وذلك المحيط يستحيل أن يقبل حركة مستقيمة، لأنه لا يحتاج إلى اختلاف جهتين وإلى جسم آخر يحيط به فيحدد له الجهات. والذي يحدد الجهة يستغني عن الجهة، فلا يكون فيه حركة مستقيمة، ويلزم عليه أنه لا يقبل الانخراق إذ معنى الانخراق ذهاب الأجزاء طولاً وعرضا على الاستقامة، فمن ضرورته حركة مستقيمة ومن ضرورة الحركة المستقيمة اختلاف الجهتين، ومن ضرورته محيط آخر يحدد الجهتين كما سبق.

(الدعوى الثالثة) أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة، فإن كل حركة في زمان، والزمان هو مقدار الحركة، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان في الوجود، وإن لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان في حق أصحاب الكهف، وكل نائم في ضحوة وتنبه في ضحوة اليوم الثاني، فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس في نفسه بتغير علم بالعادة أن ذلك لا يكون إلا في زمان، والمتنبه إذا أحس بظلمة أو ضوء أو زوال خلل فيه، يعرف زمان النوم مهما علم بالعادة من هذه الأمور مقادير الزمان، ولابد من إشارة إلى تحقيق الزمان وإن كان ذلك بالطبيعيات أليق، ولكن نقول لاشك إن بين ابتداء كل حركة وانقطاعها إمكان تقدير حركة أخرى، تقطع مسافة معينة بسرعة معينة أو بطؤ معين، حتى إنه يقطع بمثل تلك الحركة مثل تلك

المسافة، ولا يمكن أكثر منه ولا أقل، ويمكن أن يقطع بحركة أسرع، تبتدئ معها مسافة أكثر وإن كانت أبطأ، فمسافة أقل وإن ابتدأت معها وساوتها في السرعة لم تتخلف عنها في أثناء المسافة، وكان بين ابتداء هذه الحركة إلى النصف وبين انقطاعها إمكان هو نصف الإمكان الذي بين نهايتيّ الحركة التامة، وكذلك يمكن أن يفرض لهذا الإمكان ربع وسدس، وهذه التحديدات لا ترد إلا على مقدار، فقد حصل ههنا مقدار، وحدّ المقدار هو غير حدّ الحركة فليس المقدار هو الحركة، أعني ذاتها بل هو في الحركة وصفة لها، فلكل حركة مقدار من وجهين:

(أحدهما) من حيث المسافة كما يقال مشى فرسخاً.

(والثاني) من حيث الإمكان الذي ذكرناه ويسمى زماناً، كما يقال مشى ساعة، فهذا الإمكان المقدر هو الزمان وهو مقدار الحركة، من حيث انقسامه في امتداده إلى متقدم وإلى متأخر، إذ يستحيل أن يكون مقدار الجسم المتحرك وقد يتساوى في الزمان حركة الفيل والبقة، ويستحيل أن يكون مقدار المسافة واحداً، إذ قد يتساوى في الزمان ما يقطع فرسخاً وما يقطع فرسخين، ويستحيل أن يرد ذلك إلى السرعة والبطؤ، إذ الحركتان المتفقتان في السرعة قد يختلفان في هذا الإمكان، فإن الحركة من الطلوع إلى الغروب يساوي الحركة من الشروق إلى الزوال، أعني أنها تساوي نصف نفسها في السرعة، ولا تساويها في الزمان، فإذاً ليس ذلك إلا مقدار الحركة في امتدادها، إذ تكون حركة أكثر امتداداً من حركة، فكثرة الامتداد كثرة الزمان وقلته قلته، وأصل الامتداد أصل المدة والزمان، إذ الزمان عبارة عن مدة الحركة أي عن امتداد الحركة، ولا يمكن أن يكون الزمان إلا مدة الحركة المكانية، لأنه عبارة عن أمر ينقسم إلى متقدم ومتأخر، لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال، فارتبط بالضرورة ما هو على الانقضاء والتصرم، حتى لا يجتمع منه جزآن، ولا يتصرم بذاته إلا الحركة، فما يقارن المتقدم منها يقال إنه متقدم، وما يقارن المتأخر أنه متأخر، وإذا ظهر أنه مقدار الحركة ومست الحاجة إلى أن يكون للحركات

معيار بقدرها، والمعيار ينبغي أن يكون معروفاً معلوماً حتى يقدر به غيره، كالذراع الذي يذرع به الثياب، كذلك حركة الفلك الدورية هي أسرع الحركات وأظهرها للخلق، فإن الشمس أظهر المحسوسات بل بها يحسُّ سائر المحسوسات، فاتخذ ذلك معياراً يقدر به الحركات، وحركة الفلك لها مقدار في نفسها، وهي تقدر غيرها كالذراع له مقدار في ذاته ويقدر غيره، فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انقسامه إلى متأخر ومتقدم، لا يبقى المتقدم منه مع المتأخر.

(الدعوى الرابعة) أنه يلزم من حركة هذه الأجسام القابلة للتركيب، أن يكون فيها ميل إلى جهة لا محالة، وأن يكون فيها طبع موجب للميل، فالحركة والميل والطبع ثلاثة أمور متباينة، فإذا ملأت زقاً من الهواء وتركته تحت الماء، صعد إلى حيز الهواء، وفي حالة الصعود فيه الحركة والميل والطبع، فإن أمسكته قهراً تحت الماء، فلا حركة وأنت تحس بميله وتحامله على يدك، واعتماده عليك في طلب جهته، فهو المراد بالميل فإن كان فوق الماء فلا حركة ولا ميل، ولكن فيه الطبع الذي يوجب فيه الميل إلى حيزه مهما فارق حيزه، والمقصود أن نبين أن كل جسم مركب فهو قابل للحركة، وكل قابل للحركة فلابد وأن يكون فيه ميل لا محالة، وبرهانه في هذه المركبات ظاهر، لأنها لا تتركب إلا بحركة، فإن كانت الجهة التي إليها الحركة للمتحرك فيه ميل إليها بالطبع، فلو خلي وطبعه لتحرك، فإن كان لا يتحرك إليها لو خلي وطبعه، فإذاً لا ميل فيه وإن لم يكن فيه ميل إليها فهو مائل إلى الحيّز الذي هو فيه، فإن فرض على البعد جسم في حيز لا ميل له إلى ذلك الحيز ولا إلى غيره، فهو محال إذ يلزم عليه أن تكون حركته في غير زمان وهو محال، فالمفضي إليه محال. فإن قيل: لا نسلم أن الحركة في غير زمان يلزم منه، فنقول لاشك في أن الجسم إذا كان له ميل إلى أسفل مثلاً، وحركناه إلى فوق كان ذلك الميل مقاوماً لميل التحريك القهري، ويوجب ذلك بطأ في الحركة، حتى إنه كلما كان الميل أكثر كانت المقاومة أشدّ والحركة أبطأ، وكلما كان الميل أقل كانت الحركة أسرع، فتفاوت

الحركة في السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل. فنقول إن فرضنا جسماً لا ميل فيه وحركناه عشرة أذرع مثلاً، فلاشك أنه في زمان فلنسمه ساعة، فلو فرضنا جسماً فيه ميل وحركناه كانت حركته أبطأ لا محالة، فلنقدر أنه في عشر ساعات مثلاً، فنقول يمكن أن يقدر جسم فيه عشر ذلك الميل، فيلزم أن يتحرك في ساعة لأن نسبة زمان الحركة إلى زمان الحركة هو نسبة الميل إلى الميل، فتكون حركة الجسم الذي فيه عشر ذلك الميل مساوياً لحركة الجسم الذي لا ميل فيه، وهذا محال بل كما يستحيل أن يتفاوتا في مقدار الميل ويتساويا في زمان الحركة، كذلك يستحيل أن يتفاوتا في أصل وجود الميل وعدمه، ويتساويا في مقدار الحركة، فهذا برهان قاطع على أنه لابد في كل جسم من ميل طبيعي، إما إلى الجهة التي يتحرك إليها أو إلى خلافها كيفما كان، فإن قيل فبم ينكر على من ينازع في المقدمة الثانية، وهو استحالة حركة من غير زمان. فيقال الحركة لو فرضت في غير زمان، لكان لا يخلو إما أن تكون في بعد أو لم تكن في بعد، فإن لم تكن في بعد لم تكن حركة، فإن كان بعد ومسافة فقد ذكرنا أن الأبعاد كلها منقسمة، وأنه لا يتصور جوهر فرد ولا يتصور بعد فرد ولا مسافة لا تنقسم، فلا يتصور زمان لا ينقسم لأن الزمان مقدار الحركة، وضرورة كل حركة أن تنقسم بانقسام مسافة الحركة، فيكون الجزء الذي في أول المسافة قبل الجزء الذي فيما بعده، فهذا معنى كون الحركة في زمان. وبالجملة كيف تكون حركة الشيء في عشرة أذرع، من غير أن يتقدم حركته في الشطر الأول على حركته في الشطر الثاني؟ وإذا حصل التقدم والتأخر فقد حصل الزمان، وأما فرض حركة في بعد لا ينقسم فهو محال، لأنه ثبت أن كل بعد منقسم، فالبعد والجسم والحركة والزمان هذه الأربعة بالضرورة منقسمة، لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق.

(الدعوى الخامسة) أن هذه المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة، لأن كل جسم فلا بدّ له من مكان طبيعي، لأن حيزه الذي فرض له إن ترك فيه

وطبعه استقرّ فيه، فهو له طبيعي وميله إليه إن تنحى عنه إلى موضع آخر، فالموضع المطلوب له طبيعي، ويكون ميله الطبيعي إلى موضعه الطبيعي، فيعرض عند المفارقة الحركة إليه والسكون فيه عند وصوله إليه، وإذا كان ميله إليه فلا يتحرك إليه إلا بأقرب الطرق، فإنه إن انحرف عن أقرب الطرق إليه كان مائلاً عنه لا إليه. وأقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم، فتكون الحركة عليه بالضرورة، وإذا ثبت أن لا جهة إلا الوسط والمحيط، فتنقسم الحركة الطبيعية لهذه الأجسام التي يحويها المحيط إلى حركتين مستقيمتين (إحداهما) من المحيط إلى الوسط، (والأخرى) من الوسط إلى المحيط.

(الدعوى السادسة) أن الحركة من حيث حدوثها أعني حركة هذه المركبات تدل على أن لها سبباً، ولسببها سبباً إلى غير نهاية، ولا يمكن ذلك إلا بالحركة السماوية الدورية، فكل حركة حادثة تدل على حركة دائمة لا نهاية لها، إن لم يفرض ذلك لم يتصور حدوث حادث، وإذ الحوادث كائنة فلا بد من حركة دائمة لا نهاية لها، وبرهانه أن حدوث الحادث بغير سبب محال، وسببه لو كان موجوداً من قبل، وكان لا يحدث فإنما كان لا يحدث لافتقار السبب إلى مزيد حالة وشريطة يستعدّ بها للإيجاد، فإذاً لا يحدث السبب ما لم تحدث تلك الحالة لسبب، والسؤال في تلك الحالة لازم، وأنها لِمَ حدثت الآن و لم تحدث قبلها؟ فيفتقر إلى السبب، وكذلك يتسلسل فيفتقر الحادثات بالضرورة إلى أسباب لا نهاية لها، ولا يخلو تلك العلل والأسباب إما أن تكون على التساوق موجودة معاً، وإما على التعاقب، ووجود علل بلا نهاية معاً محال، وقد أبطلناه فلا يبقى إلا التلاحق، وذلك لا يكون إلا بحركة دائمة كل جزء منها كأنه حادث، وجملتها مطردة لا حدوث لها حتى يكون أجزاؤها سبباً لما بعدها، وكذا كل جزء، لو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث، فإنه إذا لم يحدث في حالة لم يحدث بعدها، فيفتقر إلى حادث وذلك الحادث أيضاً يفتقر إلى مثله، فلا يتصور الحدوث،

ومهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال، مثاله أن يقال لِمَ قبلت هذه الخشبة في الأرض النفس النباتيّ الآن، و لم يكن قبله يقبله، وكان مدفوناً في الأرض؟ فيقال لفرط البرودة في الشتاء وعدم الاعتدال من قبل، فيقال و لم حدث الاعتدال الآن؟ فيقال لحدوث حرارة الهواء فيقال و لم حدث الآن حرارة الهواء؟ فيقال لارتفاع الشمس وقربه من وسط السماء بدخولها برج الحمل، فيقال ولِمَ دخل برج الحمل الآن؟ فيقال: لأن طبعها الحركة وإنما انفصلت من آخر الحوت الآن، و لم يمكن دخول الحمل إلا بمفارقة الحوت، وبعد الوصول إليه فيكون مفارقته الحوت سبب دخول الحمل، ويكون كونه متحركاً بالطبع مع الوصول إلى الحوت سبب الإنفصال منه، ويكون سبب الوصول إلى الحوت الانفصال مما قبله، وهكذا يتمادى إلى غير نهاية، فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية بالآخرة لا محالة إلى الحركة السماوية، لا يمكن أن يكون إلا كذلك، وتكون حركة السماء سبباً لحدوث الأشياء من وجهين:

(أحدهما) أن يكون السبب معه كالضوء الذي يكون مع الشمس، تدور معه ثم يحدث في كل جزء من الأرض شيئاً فشيئاً، فيحدث النهار في كل قطر شيئاً فشيئاً، ويحدث بسببه الإبصار وزوال الظلام، ويحدث بسبب الإبصار انتشار الناس في أغراضهم بأصناف الحركات، ويحدث من تلك الحركات حوادث في العالم لا تخفى.

(والآخر) أن تكون الحركة الدورية سبباً لوصول الاستعداد إلى الأسباب، ولكن تتأخر المسببات من حيث لا تتم الشروط، كما أن الشمس توجب حرارة في الأرض تستعد بسببها للتأثير في البذران بذر فيها، ولكن يتأخر لعدم البذر، والبذر يتأخر لعدم إرادة المتحرك للبذر، وإرادته تبتنى على سبب آخر، فإذا تيسر بث البذر عملت الحرارة الآن، وقبل هذا كان لا تؤثر لفقد المحل، وكان تأخر الحادث لمثل ذلك، فهكذا يتصور حدوث الأشياء. وقد ظهر أن التركيب بين الماء والطين مثلاً دلّ على الحركة، والحركة دلّت على اختلاف الجهتين بالضرورة، و لم يمكن اختلاف

الجهتين إلا بجسم محيط وهو السماء، وأنه لابد وأن يكون متحركاً على الدوام، حتى يتصور حدوث الحوادث، فإذا هذه الأدلة وافقت المحسوس، وصار بحيث إذا تأمله الأعمى الذي لا يشاهد السماء وحركتها وإحاطتها، إذا نظر بعقله في أدنى حركة يعلم أنه لابد من وجود سماء تدور على الدوام، حتى يتصور الحركة وإلا فخلق الحركة دون ذلك محال، والمحال لا يكون مقدوراً عليه، فلا يكون له وجود ألبتة. والآن فإذ قد بينا حركة السماء ببرهان الآن، وهو الدلالة عليه بالنتيجة، فنذكر سبب حركته وأنه لم يتحرك ولنذكر أحكامه.

(القول في الأجسام السماوية) الدعاوى فيها إنها متحركة عن نفس بالإرادة، وأن لها تصوراً للجزئيات متجدداً، وأن لها في الحركة غرضاً، وأنه ليس غرضها الاهتمام بالسفليات، وأن غرضها الشوق والتشبه بجوهر شريف أشرف منها لا علاقة بينه وبين الأجسام، يسمى ذلك عقلاً مجرداً وبلسان الشرع ملكاً مقرباً وأن العقول كثيرة وأن أجسام السماوات مختلفة الطباع، وأن بعضها ليس سبباً لوجود البعض.

(الدعوى الأولى) أنها متحركة بالإرادة، أما إنها متحركة فمشاهد وقد دللنا أيضاً عليه، ونزيد فنقول إن هذا الجسم المحيط، إذا فرض ساكناً كان له وضع مخصوص، حتى يكون نصف معين منه، مثلاً فوقنا الآن ولو قدر هذا تحتنا لم يكن محالاً، لأن سائر أجزاء الحول بالإضافة إلى سائر أجزائه واحد، فيستحيل أن يتعين جزء من الحول لجزء من أجزائه، إذ لو تعين لبعضه جهة الفوق، لكان ذلك الجزء مخالفاً للذي تعين له تحت ولكان مركباً، والمركب إنما يجتمع من حركة البسائط على الاستقامة، وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة، والبسيط لا يتميز فيه بعض أجزاء الحول عن بعض، فإذاً هي قابلة للحركة، وكل قابل للحركة فقد ذكرنا أنه لابد وأن يكون في طبعه ميل، ولا يجوز أن يكون ذلك ميلاً إلى الحركة المستقيمة، فإنه لا يقبل الحركة المستقيمة، إذ يحتاج إلى جسم آخر يحدد له الجهات، فيكون ميله

إلى تبدل أجزاء الحول عليه، وذلك بالدور حول الوسط، فواجب إذاً أن يكون في طبعه ميل إلى الحركة حول الوسط، إذ ليس بعض الحول أولى ببعض الأجزاء من بعض، ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض خال عن الإرادة، لأن الحركة الطبيعية هرب من وضع لطلب وضع آخر، فإذا وصل إلى ذلك الوضع الطبيعي استقرّ فيه، واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه، لأنه إن كان ملائماً له فلِمَ فارقه؟ وإن كان منافياً فلِمَ رجع إليه؟ وما من وضع للسماء يفارقه بالحركة إلا ويعود إليه، وهو زائل عائد على الدوام، فلا يكون ذلك بالطبع بل بالإرادة والاختيار، ولا تكون الإرادة إلا مع تصور وكل ما له تصور وإرادة، فإنما نسميه نفساً إذ ليس للجسم إرادة وتصور بمجرد كونه جسماً ما بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة عنها النفس، فإذاً حركة السماء بالإرادة حركة نفسانية.

(الدعوى الثانية) أنه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئاً عقلياً محضاً لا يقبل التغير، كما لم يجز أن يكون طبعاً محضاً، والعقلي عبارة عن الجوهر الثابت الذي لا يقبل التغير، والنفسي عبارة عما يقبل التغير، فنقول الثابت على حالة واحدة، لا يصدر منه إلا ثابت على حالة واحدة، فيجوز أن يكون سكون الأرض مثلاً عن علة ثابتة، لأنه دائم على حالة واحدة. أما أوضاع السماء فإنها دائماً في التبدل، فيستحيل أن يكون موجبة ما هو ثابت غير متغير، فإن الموجب للحركة من (أ) إلى (ب) لا يوجب الحركة من (ب) إلى (ج) إن بقي على تلك الحالة لأن هذه الحركة غير الأولى، فإن بقيت العلة على حالها فلا يلزم منها غير ما لزم أولاً، فإذاً لابد وأن يكون اقتضاؤها للحركة من حدّ ثاني إلى ثالث، بسبب طرأ عليها كالشيء الذي يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته، فإنه إذا برد حرك على وجه آخر يخالف تحريكه في حالة الحرارة. فإذاً لابد من تغير الموجب عند تغير الموجب، فإن كان الموجب هو الإرادة فلابد من تغير الإرادات وتجددها، فإذاً لابد من تجديد الإرادات الجزئية، لأن الإرادة الكلية لا توجب حركة جزئية، فإرادتك للحج لا

توجب حركة رجلك بالتخطي إلى جهة معينة، ما لم يتجدد لك إرادة جزئية للتخطي إلى الموضع الذي تخطيت إليه، ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة، وينبعث منه إرادة جزئية للخطوة الثانية، وإنما ينبعث من الإرادة الكلية الإرادات الجزئية، التي تقتضي دوام الحركة إلى الوصول إلى الكعبة، فيكون الحادث حركة وتصوراً وإرادة، فالحركة حدثت بالإرادة، والإرادة حدثت بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية، والتصور الجزئي مع الإرادة الكلية حدثت بالحركة، ويكون مثاله من يمشي بسراج في ظلمة، لا يظهر له السراج مثلاً إلا مقدار خطوة بين يديه، فيتصور خطوة واحدة ومعه السراج، فينبعث له من التصور والإرادة الكلية للحركة إرادة جزئية لتلك الخطوة بعينها، فتحصل الخطوة بعينها وهي موجب الإرادة التي هي موجب التصور، ثم تكون تلك الخطوة سبباً لتصور الخطوة الأخرى، فيتصور وتحصل الخطوة فيحدث من الخطوة تصور آخر، ومن التصور إرادة خطوة أخرى، ومن الإرادة الخطوة الأخرى، وهكذا على الدوام، ولا يمكن أن تكون حركة جزئية إلا كذلك، فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء، وكل ما هو متغير بتغير الإرادات والتصورات يسمى نفساً لا عقلاً.

(الدعوى الثالثة) أنها ليست تتحرك اهتماماً بالعالم السفلي، وأن أمر السفلي ليس يهمها بل غرضها أمر أجلّ وأشرف منها، وبرهانه أن كل حركة إرادية فإنما تكون جسمانية حسية أو عقلية، والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب، ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة، فإن الشهوة عبارة عن طلب ما هو سبب لدوام البقاء، وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك، يستحيل أن يكون له شهوة، ويستحيل أن يكون له غضب، فإنه عبارة عن قوة تدفع المنافي المضاد الموجب للهلاك أو النقصان، فالشهوة طلب الملائم والغضب لدفع المنافي، والفلك يستحيل عليه الهلاك والنقصان، فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القبيل، فلابد أن يكون عقلياً وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه، أن ذلك لو كان لكان لا يخلو إما أن يكون

بزوال عرض منه، وهوالاتصال بالانكسار والانخراق، أو زوال صورته وطبيعته أو عدمه من أصله بصورته ومادته، وباطل أن يكون له انخراق وانكسار، فإن معناه زوال الأجزاء طولاً وعرضاً في جهات مستقيمة، فهو معنى التفرق أعني أن ذلك من ضرورته، وقد بان أنها لاتقبل الحركة المستقيمة، وباطل أن يعرض بطلان صورته عن مادته، لأن المادة لا تخلو إما أن تبقى خالية عن الصورة وهو محال، أو تلبس صورة أخرى فيكون ذلك كوناً وفساداً وهو محال، لأن الكون والفساد من ضرورته قبول الحركة المستقيمة، فإنه إنما يقبل صورة تخالف الصورة الأولى بالطبع، فيستدعي مكاناً غير مكانه فيتحرك إلى ذلك المكان حركة مستقيمة، كهيولى الهواء فإنه إذا خلع الصورة الهوائية، ولبس صورة المائية لم يتصور ذلك، إلابأن يتحرك إلى حيز الماء حركة مستقيمة، وأمّا عدمه من أصله أي عدم مادته فهو محال، لأن كل ما ليس له مادة فيستحيل عدمه بعد الوجود، كما يستحيل وجوده بعد العدم، إذ قد ثبت من قبل أن كل حادث فله مادة، إذ إمكان حدوثه قبل حدوثه وهو وصف ثابت، فلا بد له من محل، فلذلك لا يعدم الشيء إلا من مادة، حتى يبقى إمكان وجوده بعد عدمه في مادته، وألا ينعدم انعداماً يستحيل بعد وجوده، ومحال أن ينقلب الموجود محالاً، وإذا بقي ممكناً استدعى الإمكان الذي هو وصف إضافي إلى جوهر يقوم به، فإذا ثبت بهذا استحالة التغير عليها، لم تكن حركتها لشهوة ولا غضب، فلا يبقى إلا غرض عقلي ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات، حتى يكون الغرض من وجودها وحركتها هذه السفليات، لأن ما يراد للشيء فهو أخسّ من ذلك الشيء لا محالة، فيؤدي إلى أن يكون العلويات أخسّ من السفليات، مع أن العلويات أزلية غير قابلة للهلاك، وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي بالقوة، وجملة الأرض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس، فإنها مثل الأرض مائة ونيف وستين مرة، فلا نسبة لجرم الشمس إلى فلكها، فكيف الفلك الأقصى، فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم هذه الأمور الخسيسة، وكيف يكون الغرض من تلك

الحركة الأزلية الدائمة هذه الأمور الخسيسة، وكيف لا يكون هذه خسيسة بالإضافة إليها وأشرف السفليات الحيوان، وأشرفه الإنسان؟ وأكثره ناقص، والكامل منه قط لا ينال تمام الكمال، فإنه لا ينفك عن اختلاف الأحوال فيكون أبداً ناقصاً، أي يكون فاقد الأمر الذي هو ممكن له، ولو حصل له لكان أكمل له، والأجرام العلوية كاملة وهي بالفعل ما فيها شيء بالقوة، إلا ما يرجع إلى أخسّ أغراضها وهو الوضع كما سيأتي، ولا يقصد إلا شرف الأخس لأجل الأخس في نفسه ألبتة. فإن قيل فإن كان ما يراد لغيره فهو أخسّ من ذلك الغير، فليكن الراعي أخسّ من الغنم، والمعلم أخسّ من المتعلم، والنبي من الأمة، إذ لا يراد الراعي إلا للغنم، ولا المعلم إلا للمتعلم، ولا النبي إلا لإرشاد الأمة. قيل: أما الراعي فهو أخسّ من الغنم من حيث إنه راع، وإنما هو أشرف من حيث إنه إنسان، وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط، فإن لم يعتبر منه إلا وصف كونه راعياً، فهو بهذا الاعتبار أخسّ من الغنم، كالكلب الحارس للغنم، فإنه أخس من الغنم بالضرورة، إن لم يكن له وصف سوى كونه راعياً، فإن كان يتأتى منه الصيد، فهو بذلك الوجه يجوز أن يكون أشرف، فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة، يكون أخسّ منه لأن ما يراد لغيره، فهو تبع لذلك الغير، فكيف لا يكون أخسّ منه؟ وهو الجواب عن المعلم والنبي، فإن شرف النبي من حيث إنه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفاً وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق، فإن لم يعتبر منه إلا وصف الإصلاح، لزم أن يكون المطلوب صلاحه أشرف من المستعمل في الإصلاح، فإن قيل وأي بعد في أن يكون غرضه إفادة الخير ليكون خيراً فاصلاً، وليكون ما يصدر منه حسناً؟ فإن فعل الخير حسن ولا تكون السفليات من حيث ذواتها مقصودة له. قيل قول القائل إن فعل الخير حسن كلام مشهور، والمصلحة أن تعتقده العوام لينزجروا عن القبائح، فأما إذا رد إلى التحقيق ففي محموله وموضوعه بحث وتفصيل، أما الموضوع وهو فعل الخير، فهو ينقسم إلى ما يكون بالذات وإلى ما يكون بقصد، فالذي بالذات لا يدل على

النقص، ومعناه أن يكون ذاته بحيث يلزم من ذاته أمر، هو خير ولا يقصد منه أمر آخر ألبتة، وهذا الفعل لا يكون بإرادة وغرض، وقد ذكرنا أن الحركة الدورية إرادية، والآخر أن يكون بقصد، وهو دليل نقصان القاصد، إذ لابد وأن يكون فعله أولى به من لا فعله، ليحصل له بالفعل ما لم يكن له، ولو كان كاملاً لما افتقر إلى اكتساب أمر آخر، فإن لم يكن هذا لم يكن قصد وإرادة البتة.

وأما المحمول وهو أنه حسن فينقسم إلى ما هو حسن في ذاته، وإلى ما هو حسن في حق القابل، وإلى ما هو حسن في حق الفاعل.

أما الحسن في ذاته فكما نقول إن وجود الكل إذا قوبل بعدمه، كان الوجود خيراً من العدم، وذات الأول ذات يلزم منه ما هو خير، ولا يكون خيراً للأول إذ لا يستفيد منه شيئاً، ولا هو خير لقابل إذ ليس ثَمَّ غير الكل، حتى يقال الكل خير له.

أما الحسن للقابل فهو حسن، ودليل على نقصان القابل وافتقاره إلى أمر وجوده أكمل له من عدمه.

والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل، إذ لو كان كاملاً لاستغنى عن استفادة الخير والكمال بالفعل، وإنما اشتهر أن الفعل الخير في حق الإنسان فضيلة وكمال لا نقصان، لأنه يتوقع منه الشر، فهو بالإضافة إلى مقتضى طبعه خير، وإلا فهو في الحقيقة وبالإضافة إلى الكمال المطلق نقصان، فإذا ثبت هذا فنقول: إن لم يكن إفادة الخير خيراً للفاعل لم يكن غرضاً، ولا يتصور أن يتوجه إليه إرادة، فلابد وأن نبين وجه كونه خيراً له حتى يتصور أن يكون غرضاً.

(الدعوى الرابعة) إثبات العقول المجردة، وهي أن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغير، ليس بجسم ولا منطبع فيه، ومثل هذا يسمى عقلاً مجرداً، وإنما يدل عليه بواسطة عدم التناهي، فإنه قد سبق أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها أزلاً وأبداً، فلابد وأن يكون لها استمداد من قوة محركة، إذ يستحيل أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له، لأن كل جسم منقسم، وينقسم بتقدير انقسامه

انقسام القوة، فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة لا يخلو، إما أن يحرك إلى غير نهاية، فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت وهو محال، وإما أن يحرك إلى غاية، والبعض الآخر أيضاً يحرك إلى غاية، فيكون المجموع متناهياً، فثبت أنه لا يتصور أن يكون قوة على أمر غير متناهي، وتكون تلك القوة في جسم، فإذاً لابد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد. والمحرك قسمان:

(أحدهما) يحرك كما يحرك المعشوق العاشق، والمراد المريد والمحبوب المحب.

(والثاني) كما تحرك الروح البدن والثقل الجسم إلى أسفل، والأول هو ما لأجله الحركة، والثاني هو ما منه الحركة، والحركة الدورية تفتقر إلى مباشر فاعل يكون منه الحركة، وذلك لا يكون إلا نفساً متغيراً لأن المجرد الذي لا يتغير لا يصدر منه الحركة المتغيرة كما سبق ذلك، فتكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة، لكونه جسمانياً ولكن يمده موجود ليس بجسم بقوته التي لا تتناهى، ويكون برياً[1] عن المادة لا محالة حتى تخرج قوته عن النهاية، ولا يكون فاعلاً للحركة، بل تكون لأجله الحركة من حيث كونه معشوقاً ومقصوداً، لا من حيث كونه مباشراً للحركة، ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه إلا بطريق العشق، كتحريك المعشوق للعاشق. فإن قيل: كيف يتصور أن يكون هذا العقل محركاً بطريق العشق؟ قيل: المحرك بهذا الطريق، إما أن يكون بحيث يطلب ذاته كالعلم، فإنه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له، والمطلوب حصول ذاته، وإما أن يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتداء، كالأستاذ فإنه معشوق التلميذ، ومحركه على معنى أنه يحب التشبه به، وكذا كل مرغوب فيه متصف بوصف عظيم، يراد التشبه به، ولا يجوز أن تكون هذه الحركة من القسم الأول، فإن المعنى العقلي لا يتصور أن ينال الجسم ذاته، فإنه بان أنه لا يحل في جسم، فلا يبقى إلا أنه يحب التشبه والاقتداء به باكتساب وصف

(١) برياً: بريئاً.

يشبه وصفه، ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي بأبيه، والتلميذ بأستاذه، ولا يمكن أن يكون بطريق الأمر والايتمار، فإن الآمر ينبغي أن يكون له غرض في الأمر، وذلك يدل على نقصان وقبول تغير، والمؤتمر أيضاً ينبغي أن يكون له غرض في الايتمار، وذلك الغرض هو المقصود، فأما امتثال الأمر لأجل أنه أمر فقط بلا فائدة، فلا يمكن، وإذا ثبت أنه لا يمكن إلا بطريق التشبه بالمعشوق، فيكون له ثلاثة شروط:

(الأول) أن يكون للنفس الطالبة للتشبه، تصور لذلك الوصف المطلوب ولذات المعشوق، وإلا كان بإرادته طالباً لما لا يعرفه وهو محال.

(والثاني) أن يكون ذلك الوصف عنده جليلاً عظيماً وإلا لم يتصور الرغبة فيه.

(والثالث) أن يكون ممكناً حصوله في حقه، فإنه إن كان محالاً لم يتصور طلبه بإرادة عقلية صادقة إلا بطريق الظن، والتخيل الذي هو عارض قريب الزوال ولا يدوم أبداً.

فإذاً لابد وأن يكون لنفس الفلك إدراك لجمال ذلك المعشوق، فينبعث بتصوره للجمال عشقه الذي يقتضي نظره، والتفاته إلى جهة العلو لينبعث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب من التشبه، فيكون تصور الجمال سبب العشق. والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة، ويكون ذلك المعشوق هو الأول الحق، أو ما يقرب منه من الملائكة المقربين، أعني العقول المجردة الأزلية المنزهة عن قبول التغير، التي لا يعوزها شيء من الكمالات الممكنة لها. فإن قيل فلابد من تفصيل هذا العشق والمعشوق، والوصف المطلوب تحصيله بالحركة، قيل كل طلب فإنه توجه إلى ما هو خاصية واجب الوجود، وهو أنه تامٌّ بالفعل ليس فيه شيء بالقوة، فإن كون الشيء بالقوة نقصان، إذ معناه فقد كمال هو ممكن حصوله له، فكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه، وطلبه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل فمطلوب الكل الكمال، ونيله وكل ما يكثر فيه بالقوة فهو أخسّ لا محالة، وكل ما هو بالفعل

من كل وجه فهو كامل، والإنسان في جوهره تارة يكون بالقوة وتارة يكون بالفعل، وإذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في إعراضه بالقوة لا ينال غاية الكمال، ما دام في البدن ولا تفارقه القوة.

وأما الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره البتة. فإنه ليس بحادث ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضاً ولا في شكله، بل هو بالفعل أي كل ما هو ممكن له فهو حاصل له، إذ له من الأشكال أفضلها وهي الكرة، ومن الهيئات أفضلها وهي الإضاءة والشفيف، وكذا سائر الصفات، وإنما يبقى لها أمر واحد لا يمكن أن يكون بالفعل، وهو الأوضاع فإن كل وضع فرض له أمكن فرضه على وضع آخر، إذ لا يمكن أن يكون على وضعين في حالة واحدة، ولو لم يمكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه بالعقول المجردة، وليس بعض الأوضاع أولى من بعض، حتى يلزم ذلك ويترك البقية، وإذ لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع بالعدد، وأمكن الجمع بينها بالنوع على سبيل التعاقب، قصد أن يكون كل وضع له بالفعل، وأن يستديم جميعها بطريق التعاقب، ليكون نوع الأوضاع دائماً بالفعل، كما أن الإنسان لما لم يكن بقاء شخصه بالفعل، دبر لبقائه حفظ نوعه بطريق التعاقب، وللحركة الدورية أيضاً خاصية في كونه بالفعل، وبعيداً عن التغير والتفاوت، فإن الحركة المستقيمة إن كانت طبيعية تغيرت إلى السكون في آخرها، وإن كانت قسرية تغيرت إلى الفتور في آخرها، والدورية تستمر على وتيرة واحدة، فإذا الجسم السماوي مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام، فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له في نفسه، ويكون طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين، لأن معنى العبادات التقرب، ومعنى التقرب طلب القرب، ومعنى طلب القرب أن يتقرب منه في الصفات لا في المكان، فإن ذلك غير ممكن، فهذا هو الغرض المحرك للسماوات.

(الدعوى الخامسة) إن السماوات قد دلت المشاهدة على كثرتها، فلابد وأن تكون طباعها مختلفة، وأن لا تكون من نوع واحد بدليلين:

(أحدهما) أنها لو كانت من نوع واحد، لكان نسبة بعض أجزاء واحد منها إلى بعض أجزاء الآخر، كنسبة بعض اجزائها إلى جزء آخر منها، ولو كان كذلك لكان الكل متواصلة لا متفاصلة، فالانفصال لا سبب له إلا تباين الطباع، وهذا كما أن الماء لا يختلط بالدهن إذا صبَّ عليه، بل يجاوره مبايناً، والماء يختلط بالماء ويتصل به، والدهن بالدهن، وكما يعلم بمفارقة نسبة أجزاء الماء بعضه إلى بعض، لنسبة بعض أجزائه إلى أجزاء الدهن بالانفصال، فكذلك ههنا إذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل.

(الثاني) أن بعضها أسفل وبعضها أعلى، وبعضها حاوية وبعضها محوية، وذلك يدل على تفاوت الطباع واختلاف الأنواع، لأن الأسفل لو كان من نوع الأعلى لجاز له أن يتحرك إلى مكان الأعلى، كما يجوز في بعض أجزاء الماء والهواء، أن يتحرك إلى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء، ولو جاز لكان قابلاً للحركة المستقيمة، إذ بها يتحرك الأسفل إلى حيز الأعلى، كما في العناصر وقد بان أنه يستحيل أن يكون فيها قبول الحركة المستقيمة.

(الدعوى السادسة) أن هذه الأجسام السماوية لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض، بل لا يجوز أن يكون جسم سبباً في وجود جسم وعلة فيه، لأن الجسم إنما يؤثر في الشيء إذا وصل إلى مماسته أو مجاورته أو موازاته، وبالجملة إذا ناسبه مناسبة كما تؤثر الشمس في إضاءة الجسم إذا حاذاها، و لم يكن بينهما حائل، وكما تؤثر النار في إحراق ما تلاقيه وتماسه، فإذاً لابد أن يكون ثمّ موجود يلاقيه الجسم الفاعل حتى يؤثر فيه، فيحصل فيه بتأثيره شيء آخر، وإذا لم يكن موجود استحال أن يحصل بالجسم اختراع موجود آخر. فإن قيل أليس النار سبباً لحدوث الهواء، مهما أوقد تحت الماء، فيكون جسم الهواء حاصلاً بسبب النار؟ قيل الهواء ليس بجسم أول، بل هو كائن من جسم آخر لاقاه النار فأثر فيه، وإنما كلامنا في الأجسام السماوية، وهي أجسام أول ليست متكونة عن جسم آخر، إذ بينا أنها لو كانت

متكونه فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة، وذلك محال في حقها، فإذاً ثبت أن الأجسام الأول لا يكون بعضها سبباً لوجود البعض، فإن قيل فلم قلتم إن الجسم لا يصدر منه فعل، إلا بعد الوصول إلى ما فيه الفعل بمماسة أو غيرها؟ فيقال برهانه أن الجسم لو فعل، فإما أن يفعل بمجرد المادة أو بمجرد الصورة، أو بالصورة مع توسط المادة، وباطل أن يفعل بمجرد المادة، لأن حقيقة المادة كونها قابلة للصورة، فإن كانت فاعلة لم تكن فاعلة، من حيث إنها قابلة بل من وجه آخر، فيكون فيها شيئان أحدهما ما به القبول، وباعتباره هو مادة، والآخر ما به الفعل وباعتباره هو صورة، إذ لا نعني بالصورة غيره، فتكون المادة فيها صورة ولا تكون مجردة. وباطل أن يفعل بمجرد الصورة لأن مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها، بل وجودها في المادة، وإن كان بتوسط المادة، فإما أن تكون المادة واسطة حقيقية حتى تكون الصورة علة المادة، والمادة علة الشيء، فتكون الصورة علة العلة، وهذا يرجع إلى أن المادة من حيث إنها مادة قد فعلت، وقد أبطلنا ذلك، وإما أن يكون بتوسط المادة من حيث أنها بتوسطها يصل الجسم إلى الشيء، حتى يؤثر فيه كما أن صورة النار بتوسط المادة تكون مرة ههنا، وتؤثر فيما تلاقيه، ومرة هناك وهذا يستدعي لا محالة شيئاً يكون ههنا وهناك، حتى يؤثر الجسم فيه.

(الدعوى السابعة): إن العقول المجردة ينبغي أن لا تكون أقل من عدد الأجسام السماوية، وذلك لأنه ثبت أنها مختلفة الطباع، وأنها ممكنة فيحتاج وجودها إلى علة، والواحد لا يصدر منه إلا واحد، فلابد من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد، وينبغي أن تختلف بالنوع حتى يصدر منها أنواع مختلفة، كيف وقد سبق أن الكثرة بالعدد لا يتصور في نوع واحد إلا بكثرة المادة، وما ليس في المادة لو كثر فلا يكثر إلا باختلاف النوع، وهو اختصاص كل بفصل يباين به الآخر، ولا يكون بعارض إذ يستحيل أن يلزم الشيء عارض لا يصدر من نوعه، فإذا لم تكن مادة لم يكن كثرة إلا بالنوع، وهذه العقول ينبغي أن يكون هي

المعشوق لنفوس السماوات، فيكون التفات كل واحدة إلى علتها وإلى طلب التشبه بها، إذ يستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً، وإلا لكان الكل في حركتها واحداً وليس كذلك، فإنه بان في الرياضيات أن حركاتها مختلفة، ولو كان المطلب واحداً لكان الطلب واحداً، فيكون لكل واحد نفس تخصه تحركه بطريق المباشرة والفعل، وعقل مجرد يخصه يحركه بطريق العشق، وتكون النفوس هي الملائكة السماوية لإختصاصها بأجسامها، وتلك العقول هي الملائكة السماوية لإختصاصها بأجسامها، وتلك العقول هي الملائكة المقربة لبراءتها عن علائق المواد، وقربها في الصفات من رب الأرباب.

(المقالة الخامسة) في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول، وكيفية ترتب الأسباب والمسببات، وكيفية ارتقائها إلى واحد هو مسبب الأسباب، وكأن هذه المقالة هي زبدة الإلهيات وحاصلها، وهي المطلوب الأخير من جملتها، بعد معرفة صفات الأول الحق، وأول إشكال فيه أنه سبق أن الأول واحد من كل وجه، وأن الواحد لا يوجد منه إلا واحد، والموجودات كثيرة وليس يمكن أن يقال إنها مرتبة بعضها بعد بعض، فإن ذلك ليس يطرد في جميع الأشياء، نعم يمكن أن يقال الأجسام السماوية قبل العناصر بالطبع، والعناصر البسيطة قبل المركبات، ولكن ليس يطرد هذا في كل شيء، فالطبائع الأربعة لا ترتب فيها، ولا ترتب بين الفرس والإنسان، وبين النخل والكرم وبين السواد والبياض، والحرارة والبرودة، بل هي متساوية في الوجود، فكيف صدرت عن واحد؟ وإن صدرت عن مركب فيه كثرة من أين حصلت؟ وبالآخرة لابد وأن تلتقي كثرة بواحد وهو محال، فالمخلص منه أن يقال الأول صدر منه شيء واحد يلزم ذلك الواحد، لا من جهة الأول حكم الآخر، فيحصل بسببه فيه كثرة، ويكون ذلك مبدأ حصول كثرة متساوقة، ثم مرتبة ثم تجتمع المساوية والمترتبة في واحد، فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة كثرة، وبهذا تكثر الأمور ولا يمكن إلا كذلك، وأما وجه تلك الكثرة فهو أن الأول هو

الواحد الحق، إذ وجوده وجود محض وإنيّته عين ماهيته، وما عداه فهو ممكن، وكل ممكن فوجوده غير ماهيته كما سبق، لأن كل وجود ليس بواجب فهو عرضي للماهية، ولابد من ماهية حتى يكون الوجود عرضاً لها، فيكون بحكم الماهية ممكن الوجود، وبقياس السبب واجب الوجود، إذ بان أن كل ممكن بنفسه فهو واجب بغيره، فيكون له حكمان الوجوب من وجه، والإمكان من وجه، وهو من حيث إنه ممكن بالقوة، ومن حيث إنه واجب بالفعل، والإمكان له من ذاته والوجوب له من غيره، ففيه تركب من شيء يشبه المادة، وآخر يشبه الصورة، فالذي يشبه المادة هو الإمكان، والذي يشبه الصورة هو الوجوب الذي له من غيره. فإذاً يصدر من الأول عقل مجرد، ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد، الواجب به، فأما الإمكان فله من ذاته لا من الأول، بل يعرف ذاته ويعرف مبدئه، وإن كان يعرف ذاته من مبدئه لأن وجوده منه، ولكن يختلف حكمه بذلك فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة، ثم لا يزال تكثر قليلاً قليلاً إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات، وإذا لم يكن بدٌّ من كثرة و لم يمكن إلا على هذا الوجه، وهي كثرة قليلة لم تكن الموجودات الأول في غاية الكثرة، بل على التدريج تتداعى إلى الكثرة، حتى توجد العقول والنفوس والأجسام والأعراض، وهي أقسام الموجودات كلها. فإن قيل فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها وتركيبها؟ قيل هو أن يصدر من الأول عقل مجرد فيه إثنينية كما سبق، أحدهما له من الأول والآخر له من ذاته، فيحصل منه ملك وفلك، وأعني بالملك العقل المجرد، وينبغي أن يحصل الأشرف من الوصف الأشرف، والعقل أشرف، والوصف الذي له من الأول وهو الوجود أشرف، فيحصل منه عقل ثان باعتبار كونه واجباً، والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذي هو له كالمادة، ويلزم من العقل الثاني عقل ثالث وفلك البروج، ومن العقل الثالث رابع وفلك زحل، ومن الرابع خامس وفلك المشتري، ومن الخامس سادس وفلك المريخ، ومن السادس سابع وفلك الشمس، ومن السابع ثامن وفلك الزهرة، ومن الثامن تاسع وفلك عطارد،

ومن التاسع عاشر وفلك القمر، وعند ذلك استوفت السماويات وجودها، وحصلت الموجودات الشريفة سوى الأول تسعة عشر عشرة عقول، وتسعة أفلاك، وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر من هذا، فإن كان أكثر فينبغي أن تزاد العقول إلى استيفاء السمائيات كلها، ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه القسمة، ثم بعد ذلك يبتدئ وجود السفليات وهي العناصر الأربعة أولاً، فلا شك في أنها مختلفة، لأن أماكنها بالطبع مختلفة، فيطلب بعضها الوسط وبعضها المحيط، فكيف تتحد طباعها وهي قابلة للكون والفساد، كما سيأتي في الطبيعيات؟ فلابد وأن يكون لها مادة مشتركة، ولأنه لا يتصور أن يكون جسم عن جسم، فلا يجوز أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها، ولأجل أن مادة الأربعة مشتركة لا يجوز أن تكون علة وجود مادتها كثرة، ولأجل أن صورها مختلفة لا يجوز أن تكون علة صورها إلا كثرة مختلفة، محصورة في أربعة أشياء، أو في أربعة أنواع لأنها أربع صور، ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها سبباً لوجود المادة، إذ لو كان كذلك للزم عدم المادة بعدم الصورة وليس كذلك، بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى ولا يجوز أن لا يكون للصورة حظ ومدخل في وجود الهيولى إذ لو لم يكن لها مدخل لبقيت الهيولى وحدها ببقاء علتها مع عدم الصورة، وهذا محال فإذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور:

(أحدها) جوهر مفارق به يكون أصل وجودها، ولكن لا يكون به وحده بل بمشاركة الصورة، كما أن القوة المحركة هي سبب وجود الحركة، ولكن بشرط قوة قابلة في المحل، وكما أن الشمس سبب نضج الفواكه، ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة قابلة للأثر، فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق، ولكن كونه بالعقل يكون بمشاركة الصورة، وتخصص صورة دون صورة لا يكون من ذلك المفارق، بل لابد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى، بقبول صورة دون صورة، وإلا فالمادة مشتركة للعناصر، وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة دون

أخرى، وهذا لا يكون في أول الأمر إلا من الأجسام السماوية، إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها استعدادات مختلفة، فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق، ولأجل أن هذه الأجسام السماوية متفقة في طبيعة كلية، وهي التي تقتضي الحركة الدورية في الكل، فيفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة، ومن حيث أن لكل واحد منها طبع خاص، توجب لبعضها استعداداً خاصاً لبعض الصور، ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق، فإذن أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلي المفارق، وكونها محدودة الجهات من الأجسام السماوية، واستعدادها أيضاً يكون منها، ويجوز أن يكون لبعضها أيضاً من بعض استعداد للجزئيات كما أن النار إذا لاقت الهواء أفادته الاستعداد لقبول صورة النارية، فتفيض عليه من المفارق، وفرق بين كونه مستعداً وبين كونه بالقوة، إذ معنى القوة أنها تقبل الصورة ونقيضها، ومعنى الاستعداد أن يترجح صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص، فتكون القوة على وجود الشيء وعدمه بالسواء، والاستعداد للوجود وحده بأن تصير إحدى القوتين أولى من الأخرى، كما أن مادة الهواء قابلة للصورة النارية والمائية بالسواء، ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى، فينقلب ماء بقبول صورة المائية من المفارق عند استفادة الاستعداد من السبب المبرد، ولمثل هذا كانت المادة المجاورة للجسم المتحرك على الدوام أولى بصورة النار، لمناسبة الحركة للحرارة، والمادة التي هي أولى بالسكون كانت هي البعيدة منه، فعلى هذا الوجه يكون وجود هذه الأجسام القابلة للكون والفساد، أعني العناصر فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الأول الذي للهيولى، بالإضافة إلى الصور كلها، ثم سبب استعدادها الخاص، بالإضافة إلى الطبائع الأربعة،ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام أخر، أولها حوادث الجوّ من البخار والدخان والشهب وغيرها، وثانيها المعادن، وثالثها النبات، ورابعها الحيوان. وآخر رتبتها الإنسان وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر، فمن امتزاج صورة المائية والهوائية يحدث البخار، ومن امتزاج النارية والترابية يحدث

الدخان، فيحصل بالاختلاط الأول حوادث الجوّ، ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها، من الحرارة والبرودة الصادرة من الأجسام السماوية، وتستفيد الاستعداد منها، ثم تفيض الصور من واهب الصور، فإذا حصل امتزاج أقوى من ذلك وأتمّ وانضاف إليه شروط، حصل استعداد لصور الجواهر المعدنية، فتفيض تلك الصور أيضاً من واهبها، وإن كان الامتزاج أتمّ من ذلك حصل النبات، فإن كان أتم حصل الحيوان، وأتم الامتزاجات مزاج نطفة الإنسان الذي له استعداد لقبول صورة الإنسانية، وسبب هذه الاستعدادات الحركات السماوية والأرضية واشتباكها، وسبب الصور الجوهر المفارق، فلا تزال السماويات مفيدة للاستعدادات، والمفارق مفيد للصور، حتى يتم بهما دوام الوجود، وليست هذه الامتزاجات بالاتفاق، بل أسبابها متسقة على نظام، وهي الحركات السماوية، فلذلك يرى بعض الأشياء باقية بأعيانها، وهي الكواكب وبعضها لا يمكن بقاء عينها كالنبات والحيوان، فدبر لبقائها بقاء نوعها، وذلك تارة بالتولد من التراب عند حصول الاستعداد بسبب سماوي مخصوص، وتارة يكون بالولادة وهوالأغلب، إذ خلق في كل نوع قوة تنتزع منه جزءاً يشبهه بالقوة، فيكون سبباً لوجود مثله منه، فهذا سبب حدوث هذه الحوادث ولا حادث إلا في مقعر فلك القمر، فأما الأجسام السماوية فإنها ثابتة على حالة واحدة في ذواتها وأعراضها، إلا فيما هو أخس أعراضها، وهو الوضع والإضافة، إذ بحركاتها المتقابلة يحصل التثليث بين الكواكب، والتسديس والمقارنة والمقابلة والتربيع واختلاف مطارح الشعاع، وأنواع من الامتزاجات تذكر في علم النجوم، وليس في قوة البشر استيفاء جميعها، فيكون تلك سبباً لاختلاف هذه الامتزاجات والاستعدادات لاستفادة الصور من واهب الصور الذي لا يبخل بالإفاضة والإفادة، وإنما لا تحصل الصور منه فيما لا يحصل لقصور في القابل لا لمنع من جهته، فإذا اختلفت تلك المناسبات السماوية بالنوع، حصلت استعدادات مختلفة بالنوع، وفاضت صور مختلفة كصورة الفرس والإنسان والنبات، فإن المادة القابلة

لصورة الفرس لا تقبل صورة الإنسان البتة، ولذلـك لم يلد فرس إنساناً قط، وإذا تفاوتت في القوة مع اتحاد النوع، أوجبت تفاوتاً في صفة الاستعداد، فتتفاوت صورة النوع الواحد في الكمال والنقصان، فما من حيوان ناقص بعضو أو صفة، إلا ونقصانه لسبب في رحم أمه، أو في وقت التربية أو في أمر من الأمور المتعلقة به، ويكون ذلك السبب بسبب آخر وكذلك سببه، ولا يتسلسل إلى غير نهاية، فترتقي بالآخرة إلى الحركات السماوية، فحصل من هذا أن الخير فائض على الكل من المبدأ الأول بواسطة الملائكة، حتى وجد كل ما كان في الإمكان وجوده على أحسن الوجوه وأكملها، فكل ما هو موجود فوجوده كما ينبغي، ولا يمكن أن يكون أتم منه، والمادة التي منها الذباب، لو قبلت صورة أكمل من صورة الذباب، لفاضت من واهبها إذ لا بخل ثمة ولا منع، وإنما هو فياض بالطبع كما يفيض النور من الشمس على الهواء والأرض والمرآة والماء، فيختلف أثره حتى لا يظهر في الهواء ويظهر على الأرض ولا ينعكس منه الشعاع ويظهر في الهواء ويظهر على الأرض ولا ينعكس منه الشعاع، ويظهر في المرآة والماء، وينعكس الإشراق لا لتفاوت جاء من ناحية الشمس، بل لاختلاف استعداد المواد. وينبغي أن يعلم أن الذباب خير من مادة الذباب لو تركت كذلك، ولولا أنه كذلك لما وجد. فإن قيل نرى الدنيا طافحة بالشرور والآفات والفواحش، كالصواعق والزلازل والطوفانات، وكالسباع وغيرها، وكذا في نفوس الآدميين من الشهوة والغضب وغيرهما، فكيف صدر الشر من الأول أبقدر أم بغير قدر، فإن لم يكن بقدر، فقد خرج عن قدرة الأول ومشيئته شيء فهو مماذا؟ وإن كان بقدر فكيف قدر الشر، وهو خير محض لا يفيض منه إلا الخير؟ فيقال: لا ينكشف سر القدر إلا بذكر معنى الخير والشر. أما الخير فيطلق على وجهين:

(أحدهما) أن يكون خيراً في نفسه ومعناه أن يكون الشيء موجوداً أو يوجد معه كماله، فإذا كان الخير هذا، فالشر في مقابلته عدم الشيء أو عدم كماله،

فالشر لا ذات له، ولكن الوجود هو خير محض، والعدم شر محض، وسبب الشر هو الذي يهلك الشيء أو يهلك كمالاً من كمالاته، فيكون شراً بالإضافة إلى ما أهلكه.

(والآخر) أن الخير قد يراد به من يصدر منه وجود الأشياء وكمالها، والأول خير محض بهذا المعنى، إلا أن الأشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام:

(الأول) ما هو خير محض، لا يتصور أن يصدر منه شر.

(والثاني) ما هو شر محض، لا يمكن أن يكون منه خير.

(والثالث) ما يوجد منه الخير والشر، ولكن الخير ليس بأغلب.

(والرابع) ما يكون منه الخير أغلب.

(أما الأول) فقد فاض من الأول وهي الملائكة فإنها أسباب للخيرات لا يكون منها شر.

(وأما الثاني) لم يوجد منه، وهو ما لا يتصور أن يكون فيه خير، بل هو شر محض.

(وأما الثالث) فهو الذي غلب فيه الشر، فحقه أن لا يوجد أيضاً إذ احتمال الشر الكثير لأجل الخير القليل شر وليس بخير.

(وأما الرابع) فينبغي أن يوجد وذلك مثل النار مثلاً، فإن فيها قواماً عظيماً للعالم، إذ لو لم تخلق لاختلَّ نظام العالم، وعظم الشر في اختلاله، ولو خلق لكان لا محالة يحترق ثوب الفقير، لو انتهى إليه بمصادمات الأسباب، وكذلك المطر إن لم يخلق بطلت الزراعة وخرب العالم، ولو خلق فلابدّ أن يخرب سطح بيت العجوز إذا نزل عليه، وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع وموضع، فلا يقع على السطوح ويقع على الزرع الذي في جواره، فإن هذا فعل من مختار وصورة الماء بمجردها، من غير امتزاج لا تقبل صورة الحياة، ولو مزج بغيره وجعل حيواناً لكان لا يحصل منه فائدة الماء بكمالها، كما لم يحصل من هذه الحيوانات، فالمفيد للخير بين

أن يخلق المطر لخير العالم، ولا يعبأ بالشر النادر الذي يتولد منه، ويلزمه بالضرورة وبين أن لا يخلق المطر، ليصير الشر عاماً. وإذا قوبل هذا بذلك علم قطعاً أن الخير في أن يخلق ومن هذا خلق (زحل والمريخ والنار والماء والشهوة والغضب) فإن هذه أمور لو لم تكن، لبطل بسبب فقدها خير كثير، ولا يمكن خلقها إلا ويلزم منها شر قليل، وعلم أن ذلك مما يلزم منه مرضي به، فالخير مقضيٌّ به بالذات، والشر مقضي به بالعرض، ومرضيّ بالعرض وكل بقدر، فإن قيل كان ينبغي أن يخلق بحيث يكون خيراً محضاً، فيقال معنى هذا السؤال أنه كان ينبغي أن لا يخلق هذا القسم، لأن القسم الذي هو خير محض فقد وجد، وبقي في الإمكان ما لا يتمحض خيره، ولكن يكثر خيره ويقل شره، وكان الخير في وجوده لا في عدمه، فلو لم يكن كذلك لم يكن هذا القسم، فمعنى السؤال أن النار ينبغي أن يخلق بحيث لا يكون ناراً، وزحل بحيث لا يكون زحلاً وهو محال، فإن قيل فلم قلتم إن الشر قليل؟ قلنا لأن الشر عبارة عن الهلاك والنقصان، ومعناه عدم ذات أو عدم صفة ذات هو كمال بالذات، وهذا يستحيل في حق الملك والفلك كما سبق، ولا يوجد هذا إلا من حيث توجد الصور المتضادة، وهي العناصر إذ يعدم بعض الصور بعضاً لتضادها لا محالة، فلا يكون ذلك إلا في الأرض، ولو كان الشر عاماً في كل الأرض لكان قليلاً، إذ كل الأرض قليلاً بالإضافة إلى الوجود، فكيف والسلامة غالبة؟ وإنما توجد هذه الشرور في حق الحيوانات وهي أقلّ ما في الأرض، ثم لا يوجد إلا في أقل الحيوانات إذ أكثرها يسلم، والذي لا يسلم فإنه في أكثر أحواله يسلم، فلا يخفى أنه نادر بالإضافة إلى الخير، وعلى الجملة فكل هذا لا يرجع إلا إلى فساد أحوال الذات، والخوف من عدم الذوات؛ حيث يتصور الخوف أشد من الخوف من عدم الصفات.

فالشر هو عدم، وإدراك العدم هو الألم، والخير هو الكمال، وإدراكه هو اللذة، فقد اتضح كيفية صدور هذه الموجودات من الأول، وكيفية ترتبها وكيفية دخول الشر فيها، وكيفية دخوله تحت القضاء والقدر، وإنما منع من ذكر سر القدر

لأنه يوهم عند العوام عجزاً، فإن الصواب في أن يلقى إليهم أن الأول قادرٌ على كل شيء، ليوجب ذلك تعظيماً في صدورهم، فلو فصل وقيل لا بل هو قادر على كل ممكن، وقسمت الأمور إلى ممكنة وغير ممكنة، وقيل إن خلق النار بحيث يطبخ به الطبيخ، ويذاب به الجوهر، ولكنه لا يحرق حطب الفقير إذا وقع في داره غير ممكن، لظنوا أن ذلك عجز، بل لو قيل لبعضهم إنه لا يقدر على خلق مثل نفسه، ولا على الجمع بين السواد والبياض، لظن ذلك عجزاً - فهذا هو سر القدر على ما قيل، والله أعلم بالصواب.

(تم القسم الثاني ويليه القسم الثالث وهو في الطبيعيات)

(الفن الثالث في الطبيعيات)

قد ذكرنا أن الموجود ينقسم إلى جوهر وعرض، والعرض ينقسم إلى ما يفهم من غير إضافة إلى الغير كالكمية والكيفية، وإلى ما لا يفهم إلا بالإضافة وهو متفرع على الجوهر والكيفية والكمية، وأن العلم بالجوهر والعرض وأحكام الوجود من الإلهيات، وأن التقسيم ينزل منه إلى الكمية التي هي موضوع الرياضيات، وإلى ما يتعلق بالمواد تعلقاً لا يقبل التجريد عنها في الوهم والوجود، وهو موضوع نظر الطبيعيات فإنه يرجع إلى النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغير والحركة والسكون، فينحصر مقصوده في أربع مقالات:

(واحدة) فيما يلحق سائر الأجسام وهي أعمّ أمورها كالصورة والهيولى والحركة والمكان.

(والثانية) فيما هو أخصّ منه وهو نظر في حكم البسيط من الأجسام.

(والثالثة) النظر في المركبات والممتزجات.

(والرابعة) النظر في النفس النباتي والحيواني والإنساني وبها يتم الغرض.

(المقالة الأولى) فيما يعم سائر الأجسام وهي أربعة: الصورة والهيولى إذ لا ينفك عنهما جسم، وقد ذكرناهما. والحركة والمكان فلابد الآن من ذكرهما (القول في الحركة) ولابد من بيان حقيقتها وبيان أقسامها. أما الحقيقة فالمشهور أن الحركة تطلق على الانتقال من مكان إلى مكان فقط، ولكن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنى أعم منه، وهو السلوك من صفة إلى صفة أخرى تصيرا إليه على التدريج. وبيانه أن كل ما هو بالقوة وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم إلى ما يصير بالفعل دفعة واحدة كالأبيض يسودُّ دفعة وكالمظلم يستنير دفعة استنارة مستقرة واقفة لا تزيد، وإلى ما يصير بالفعل تدريجاً فيكون له بين القوة المحضة، وبين الفعل المحض سلوك ويتدرج في الخروج من القوة إلى الفعل، ولا يكون هو محض القوة لأنه ابتدأ في الخروج منها ولا محض الفعل فإنه لم ينته بعد إلى الحد الذي هو المقصود

وإليه التوجه كالمظلم مثلاً وقت الصبح يستنير تدريجاً فلا يكون نيِّراً بالقوة المحضة إذا ابتدأ بالوجود ولا يكون بالفعل المحض لأن الحد الذي هو المقصود بالحصول لم يحصل، وكذلك إذا ابتدأ الجسم بالإسوداد مفارقاً للبياض فما دام سالكاً بين البياض والسواد يسمى متحركاً أي متغيراً على التدريج، والانتقال من حال إلى حال إنما يقع في المقولات العشر لا محالة.

(قسمة أولى للحركة)

ولا تقع الحركة من جملتها إلا في أربعة (الحركة المكانية والانتقال في الكمية وفي الوضع وفي الكيفية) أما المكان فلا يتصور منه الانتقال دفعة، إذ المكان قابل للانقسام، والجسم كذلك فإنما يفارق مكانه جزءاً بعد جزء ويتقدم البعض منه على البعض. لا يتصور إلا كذلك ففي الكون في المكان حركة، وكذا في الوضع وهو الانتقال من الجلوس إلى الاضطجاع، وكذا الانتقال من الكمية بأن يكبر الشيء أو يصغر، وكأن كل واحدة من حركة الوضع والكمية أيضاً لا يخلو عن الحركة المكانية. وأما الكيفية فيجوز فيها الانتقال دفعة كما لو اسودَّ دفعة، ويجوز فيه الحركة وذلك بأن يسود تدريجاً. وأما الانتقال في الجوهر فلا يتصور فيه الحركة فالماء يستحيل هواء دفعة، والنطفة تستحيل إنساناً دفعة، وبرهانه أنه إذا ابتدأ في التغير فلا يخلو إما أن يبقى النوع الذي كان أو لم يبق، فإن بقي فهو بعد غير زائل عما كان عليه إذ هو إنسان مثلاً، ولا يتصور تفاوت في الجوهر، فلا يكون إنسان أشد إنسانية من آخر بخلاف السواد وإن زال النوع بالكلية فهو زائل بالكلية، فإذا الجوهرية تغيّرت بها عن النوعية، والاستحالة من النوع مزيلة للنوع، فإن كان النوع باقياً كانت الاستحالة في العرض لا في الفصل والجنس، أعني أنه لا في الحد والحقيقة، والحركة المستديرة حركة في الوضع لا في المكان لأنها لا تفارق المكان، بل تدور في مكان نفسها، والسماء الأقصى ليس له مكان كما سيأتي وهي متحركة. وأما الكمية فيتصور فيها حركتان (إحداهما) بالغذاء وهو النمو والذبول (والأخرى) بغير غذاء وهو التخلخل والتكاثف والنمو بالغذاء هو أن يستمد الجسم المغتذي من جسم آخر قريب منه بالقوة فيتشبه به بالفعل وينمو به الجسم إلى تمام النشوء. والذبول هو أن ينقص الجسم لا بسبب تخلخل أجزائه، بل بسبب فقد غذاء يسدّ مسد ما يتحلل منه وإنما يحتاج إلى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شيء

بسبب احتفاف[1] الهواء المحيط به لرطوبته، وبسبب إذابة الحرارة الغريزية إياه فيكون الغذاء جابراً لما يتحلل منه دائماً. وأما التخلخل فهو أن يتحرك الجسم إلى الزيادة من غير مدد من خارج، ولكن يكبر في نفسه من غير أن يقبل شيئاً من خارج بأن يقبل مقداراً أكثر من مقداره الأول كالماء يسخن فيكبر فإذا سدَّ رأس الإناء لم يتسع له فينكسر، وكالطعام في البطن ينتفخ ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه منتفخاً، وإذا بان أن الهيولى ليس لها مقدار بذاتها وأن المقدار عرضي لها لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض، حتى يتعين لها قبول مقدار مخصوص، بل لا يستحيل أن تقبل أقل وأكثر، وإن لم يكن ذلك جزافاً وكيف كان ولا إلى حد معلوم، وأما التكاثف فهو حركة إلى النقصان لقبول مقدار أصغر من غير إبانة شيء منه كالماء إذا جمد صار أصغر.

(١) احتفاف وفي نسخة احتطاف.

(قسمة ثانية للحركة باعتبار سببها)

الحركة تنقسم إلى ما هو بالعرض وبالقسر وبالطبع، فالتي بالعرض هو أن يكون الجسم في جسم آخر فيتحرك الجسم المحيط ويحصل في الجسم المحاط حركة، بمعنى أنه ينتقل من مكانه العام دون الخاص كالكوز الذي فيه ماء إذا نقل فإن الماء في مكانه الخاص وهو الكوز لم ينتقل، ولكن لما انتقل الكوز من بيت إلى بيت صار الماء أيضاً منتقلاً من بيت إلى بيت، والمكان الخاص للماء هو الكوز دون البيت، فحركة الماء بالحقيقة هو أن يخرج من الكوز. وأما القسري فهو أن يترك مكانه الخاص ولكن بسبب خارج من ذاته كانتقال السهم بالقوس، وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كما ينتقل الحجر إلى فوق إذا رمي إلى فوق. وأما الطبعي فهو أن يكون له من ذاته كحركة الحجر إلى أسفل والنار إلى فوق وكتبرّد الماء طبعاً إذا سخن قسراً، وهذا لأن الجسم إذا تحرك فلا بد له من سبب وسببه إن كان خارجاً من ذاته سمي قسراً، وإن لم يكن خارجاً من ذاته سمي طبعاً ولا شك في أنه لا يتحرك من ذاته لكونه جسماً إذ لو كان كذلك لكان متحركاً دائماً، ولكان لكل جسم على وجه واحد بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة، ثم ينقسم إلى ما يكون بغير إرادة كحركة الحجر إلى أسفل فيخص باسم الطبع إن اتحد نوعه وإن تحرك إلى جهات مختلفة يسمى نفساً نباتياً كحركة النبات وإن كان مع إرادة وكان في جهات مختلفة يسمى نفساً حيوانياً وإن كانت الجهة متحدة كحركة الفلك يسمى نفساً ملكياً أو فلكياً، فإن قيل: فلم قلتم: بأن حركة الحجر والنار طبيعي فلعلّ الحجر يدفعه الهواء إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسها، والزق المملوء هواء في الماء إنما يصعد لأن الهواء يجذبه أو لأن الماء يدفعه فيقال: برهان بطلان ذلك أنه لو كان كذلك لكان الصغير أسرع حركة من الكبير، فإن جذب الصغير ودفعه أيسر، والأمر بضد هذا فدلّ أنه من ذاته وإلا لما اشتد لكبر ذاته وضعف بصغر ذاته.

(قسمة ثالثة للحركة)

الحركة تنقسم إلى مستديرة كحركة الأفلاك وإلى مستقيمة كحركة العناصر. والمستقيمة تنقسم إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط ويسمى خفة، إلى ما هو إلى الوسط ويسمى ثقلاً، وكل واحد ينقسم إلى ما هو إلى الغاية كحركة النار إلى المحيط والأرض إلى المركز، وإلى ما هو دونه كحركة الهواء من الماء إلى ما فوقه وكحركة الماء من الهواء إلى ما فوق الأرض، فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات حركة على الوسط وهي الدورية، وحركة عن الوسط، وحركة إلى الوسط (القول في المكان) القول في المكان طويل ووجيزه إن له بالاتفاق أربع خواص:

(أحدها) أن الجسم ينتقل منه إلى مكان آخر ويستقر الساكن في أحدهما.

(والثاني) أن الواحد منه لا يجتمع فيه اثنان فلا يدخل الخل في الكوز ما لم يخرج الماء ولا يدخل الماء ما لم يخرج الهواء.

(والثالث) أن فوق وتحت إنما يكونان في المكان لا غير.

(والرابع) أن الجسم يقال: إنه فيه فبهذا غلط من ظن أن المكان هو الهيولى لكون الهيولى قابلاً لشيء بعد شيء، كما أن المكان كذلك وهو خطأ لأن الهيولى هو قابل للصورة والمكان عبارة عما يقبل الجسم لا الصورة، وظن فريق أنه الصورة لأن الجسم يكون في صورة غير مفارقة له وهو غلط، لأن الصورة لا تفارق عند الحركة وكذاالهيولى والمكان يفارق بالحركة. وقال فريق: مكان الجسم هو مقدار البعد الذي بين طرفي الجسم، فمكان الماء هو الذي بين طرفي مقعر الكوز، وهو الذي يشغله الماء، ثم اختلف هؤلاء، فقال فريق: يستحيل تقدير هذا البعد خالياً، بل لا يكون إلا ملاء. وقال أصحاب الخلاء: يجوز أن يفرغ هذا البعد عن جسم يملؤه فأثبتوا خلاء وراء سطح العالم لا نهاية له، وأثبتوا في داخل العالم خلاء أيضاً ولابد من إبطال تقدير إمكان الخلاء.

(أما المذهب الأول) وهو أن المكان هو البعد فإنما يستقيم لو فهم أن بين طرفي الكوز بُعْداً يستوي بُعد الماء الذي فيه، أو الهواء فعند ذلك يكون مكاناً للماء

أو الهواء وذلك ليس بمعلوم، فإن المشاهدة ليست تدل إلا على بُعْدِ الجسم الذي في الكوز، فأما بُعْدٌ آخر مداخل له فلا. فإن قيل: لو قدرنا خروج الماء من غير دخول الهواء لبقي البعد بين الطرفين فهذا ليس بحجة، وإن كان صادقاً لأنه بناء على محال، إذ يستحيل أن يخرج الماء من غير دخول الهواء، والصادق إذا ابتني على محال لم يكن صادقاً دون ذلك المحال، فإنك لو قلت: الخمسة لو انقسمت بمتساويين لكان زوجاً فهو صادق، ولكن لا يجوز أن يتوصل به إلى أنه زوج، فكذلك لو خلا الكوز لكان فيه بعد ولكن المقدَّم محال فالتالي لا يلزم منه، فهذا من حيث المطابقة ليفهم ما قالوه. وأما البرهان على استحالته فهو أن بُعْدَ الجسم بين طرفي الكوز معلوم فإن فرض بُعْدٌ آخر فقد دخل في بُعْدِ الجسم، والأبعاد يستحيل تداخلها بدليل أن الأجسام لا تتداخل وليس ذلك لكونها جوهراً لأن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه فهو جوهر، ومع هذا دخل في الجسم، ولا لكونه بارداً أو حاراً أو غيره من الأعراض، إذ لو كان كذلك لجاز التداخل عند عدم تلك الصفة، فلا سبب له إلا أنه ذو بُعْدٍ والأبعاد لا تتداخل، ومعناه أن ما بين طرفي الصندوق مثلاً ذراع من الهواء وهذا الجسم أيضاً ذراع فلو دخل فيه دون خروج الهواء لكان قد صار الذراعان ذراعاً واحداً مع وجود الجسمين المذروعين، ويستحيل أن يصير ذراعان ذراعاً واحداً وكما يستحيل هذا في ذراع هو هواء يستحيل في غيره، فإذن لا يتداخل بُعْدان فإنه إن أريد بالتداخل أن أحدهما انعدم وبقي الآخر فهذا انعدام، وإن أريد بقاؤهما جميعاً رجع إلى أن ذراعين ذراع واحد وهو محال، ولأنه إذا قدر البُعْدان جميعاً موجودين فبم يعرف الاثنينية. والدليل الذي أبطل دعوى سوادين في محل واحد يبطل هذا فإن الاثنينية لا تفهم إلا بعد مفارقة الواحد الآخر بعَرَض من الأعراض كما سبق برهانه، فإذا تداخل البُعْدان جميعاً وأحدهما لا يفارق الآخر فأيّ فرق بين قول القائل أن ههنا بعدين وبين قوله ثلاثة أبعاد وأربعة أبعاد وهذا محال، ولا يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعدم حالة التداخل لأن المعدوم لا يوقع التفرقة بين

الشيئين. أما بطلان الثاني وهو إبطال الخلاء فما ذكرنا أيضاً كفاية لأن فيه قولاً بتداخل الأبعاد ولكنا نزيد أدلة:

(الأول) إن الخلاء إنما يقع في الأوهام من الهواء لأن الحس لا يدركه، فيظن الإنسان أن الكوز الذي لا ماء فيه فارغ خال، فينغرس في الأوهام تصور الخلاء فإن ما توهمه أرباب الخلاء هو شيء مثل الهواء لأن له مقداراً مخصوصاً وهو قائم بنفسه وهو منقسم، ونحن لا نريد بالجسم إلا ما وجد فيه هذه الصفات، وبهذا الاعتبار كان الهواء جسماً فالخلاء ليس عدماً محضاً فإنه يوصف بأنه صغير وكبير ومسدس ومربع ومستدير، وأن هذا الخلاء يتسع لذراعين من الملاء لا أكثر منه، ولو كان أقل منه فلا يطابقه والنفي المحض لا يوصف بمثل هذه الأوصاف فهو موجود قائم بنفسه ليس بعرض وله مقدار ويقبل القسمة، ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا بدليل الهواء.

(الثاني) إنه لو كان الخلاء موجوداً لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك والتالي محال، فالمقدَّم محال. وإنما قلنا: إن السكون في الخلاء محال لأن السكون إما أن يكون بالطبع أو بالقسر، فإن فرض سكون الجسم في جزء من الخلاء بالطبع فهو محال، لأن أجزاء الخلاء متشابهة لا اختلاف فيها، وإن فرض بالقسر فإنما يكون بالقسر إذا كان له موضع آخر ملائم على خلاف ما هو فيه، وإذا انتفى الاختلاف انتفى الافتراق في حق الطبع والقسر بعد الطبع، وأما الحركة في الخلاء فهو أيضاً محال بدليلين:

(أحدهما) ما ذكرنا فإنه إن كان بالطبع فكأنه يطلب موضعاً مخالفاً لما كان فيه ولا اختلاف فيه وكذا القسر.

(والثاني) إنه لو كان في الخلاء حركة لكان في غير زمان وهو محال فالمقدَّم محال ووجه استحالته ما قد سبق أن كل حركة ففي زمان لأن كونه في الجزء الأول قبل كونه في الثاني لا محالة وإنما لزم هذا المحال لأن الحجر يتحرك إلى أسفل في الهواء أسرع من أن يتحرك في الماء، لأن الهواء أرق وممانعته ودفعه أقل، ولو صار الماء ثخيناً

بدقيق أو غيره لصارت حركة الحجر فيه أبطأ أيضاً لما يحصل فيه من الممانعة والدفع، فنسبة الحركة إلى الحركة في السرعة والبطؤ كنسبة الرقة إلى الثخانة في الممانعة والدفع، فإذا فرضنا حركة في خلاء مائة أذرع مثلاً في ساعة، ثم فرضنا حركة ذلك الجسم مع تقدير وجود الهواء أو الماء في تلك المسافة فلابد أن يكون أبطأ، فليقدر أنه في عشر ساعات، فلو قدرنا الملاء بشيء بدل الماء أرق منه إلى حد يكون نسبته في الممانعة إليه العشر، فتكون الحركة في ساعة فيؤدي إلى مساواة الحركة مع وجود أصل المنع للحركة في الخلاء مع عدم المنع، وإذا كان التفاوت في قدر المنع يوجب التفاوت في الحركة، فالتفاوت في وجود المنع وعدمه كيف لا يوجب، وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم اشتمال كل جسم على ميل فيه.

(الثالث) وهو من العلامات الطبيعية على إبطال الخلاء أن الطاس من الحديد إذا ألقي على الماء لم يغص فيه، ولا سبب له إلا أن الهواء متشبث بمقعره، فإنه لو غاص الطاس فالهواء لا يساعده حتى يحصل في حيز الماء، لأنه يطلب الصعود من حيزه، ولو انفصل عنه واستمسك في حيزه وغاص الطاس حصل خلاء بين سطح الطاس وسطح الهواء المنفصل وهو محال، وعلى هذا بنيت السفينة، ولذلك لو خرج الهواء من الطاس أو السفينة ومليء بماء لرسب، وكذلك كوبة الحجام تخرج الهواء بالمصّ فينجذب معه بشرة المحجوم لأنه لو لم ينجذب لحصل خلاء وهو محال، وكذلك سراقة الماء يتماسك الماء فيها مع التنكيس لذلك فلو خرج الماء لم يجد في أسفل السراقة ما يستخلفه فيخلو ويستحيل وجود الخلاء، وانفصال سطوح الأجسام بعضها من بعض من غير خلف، وكذلك القارورة قد توضع على الهاون وضعاً مهندماً ثم يرتفع الهاون برفعها إلى غير ذلك من جملة الحيل التي بنيت على استحالة الخلاء، فإن قيل: ما حقيقة المكان؟ قيل: ما استقر عليه رأي أرسطاطاليس هو الذي أجمع عليه الكل، وهو أنه عبارة عن سطح الجسم الحاوي أعني السطح الباطن المماس للمحوى لأن العلامات الأربعة المذكورة موجودة فيه، وكل ما

وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان فقد وجدت في السطح الباطن من الجسم الحاوي فهو مكان ولم يوجد في صورة ولا في هيولى ولا غيره فلا يكون مكاناً، فإذاً جملة العالم ليس في مكان أصلاً، ولذلك لا يجوز أن يقال: لِمَ اختص بهذا الحيِّز؟ فلم يكن أرفع منه أو أسفل لأن الخلاء محال، فليس ثمة أرفع وأسفل، وأما النار فمكانها محيط فلك القمر من الباطن، ومكان الهواء السطح الباطن من النار، ومكان الماء السطح الباطن من الهواء وعلى هذا الترتيب ينبغي أن نعتمد.

(المقالة الثانية) في الأجسام البسيطة والمكان خاصة لا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب.

والبسيط ينقسم إلى مالا يقبل الكون والفساد كالسماويات، وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة وقد سبق أن السماويات لا تقبل الانخراق ولا الفساد ولا الحركة المستقيمة، ولا تخلو عن الحركة المستديرة وأنها كثيرة وطباعها مختلفة ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة، وكل ذلك سبق في الإلهيات ونزيد ههنا أن موادها أعني هيولياتها مختلفة بالطبع ليست مشتركة، كما أن صورها مختلفة لا كالعناصر، فإن موادها مشتركة إذ لو كانت مادتها مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح من حيث ذاتها أن تتصور بصورة أخرى، ولو كان يتصور ذلك لكان تخصيصها بصورتها بالاتفاق وبسبب اتفق ملاقاته لها، ولا يستحيل أن يفرض ملاقاة سبب آخر فتقبل صورة أخرى فتفسد الأولى وتتكون الثانية، ويلزم منه أن يتحرك الحركة المستقيمة إلى حيِّز الطبيعة الأخرى وهو محال، والممكن لا يفضي إلى المحال فدلَّ أنه لا يمكن أن تكون مادتها مشتركة ولا مماثلة لمادة العناصر هذا حكم بسائط السماوات. وأما العناصر فندعي فيها أنها لابد وأن تنقسم إلى حار يابس كالنار وحار رطب كالهواء وبارد رطب كالماء وبارد يابس كالأرض، ثم ندعي أن الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة أعراض فيها لا صور، ثم ندعي أنه يتصور أن تستحيل وتتغير في تلك الأعراض كما يسخن الماء، وأنه ينقلب بعض هذه العناصر إلى بعض،

وأنه يقبل كل واحد مقداراً أكبر وأصغر مما هو عليه، وأنها تقبل الآثار من الأجسام السماوية وأنها لابد وأن تكون في وسط الأجسام السماوية فهذه سبع دعاوى:

(الأولى) إن هذه الأجسام القابلة للتغير والكون والفساد والتركيب لا تخلو عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، لأنها إما تكون سهلة القبول للشكل سهلة الترك له وهو المراد بالرطوبة، وإما أن تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال حتى يجوز أن يتماس منه أجزاء وتبقى غير متصلة، فإن كانت سريعة الاتصال عبر عنه بالرطب مثل الماء والهواء، وإن كانت لا تتصل عند التماس يسمى ذلك يابساً كالتراب والنار، ثم إنها لا تخلو عن الحرارة والبرودة لأنها قابلة للمزاج كما سيأتي فلابد أن تتفاعل وأن يؤثر بعضها في بعض وإلا كان مجاورة و لم يكن مزاجاً، وفعلها إما أن يكون بالتفريق ويسمى حرارة أو بالتعقيد ويسمى برودة ولذلك يلحقها الانكسار وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة، واللين إنما يكون من الرطوبة، والصلابة من اليبوسة، والملاسة الطبيعية من الرطوبة، والخشونة الطبيعية من اليبوسة، فإذن أصول هذه الطبائع هذه الأربعة وتلحقها البقية بعدها ولا تخلو هذه الأجسام عن هذه الأربعة. أما الرائحة والطعم واللون فيجوز أن تخلو عنها فلا لون للهواء، ولا طعم للمياه، ولا للهواء، ولا رائحة للهواء ولا أيضاً في الحجر، فإذن الكيفيات الملموسة تكون في الأجسام أولاً وسابقة على المرئية والمشمومة والمذوقة والمسموعة، فإذن يكون الاختلاط الأول لهذه الطبائع الأربعة، وأما الخفة فإنها مع الحرارة والثقل مع البرودة، وكلما زادت اليبوسة مع واحدة من الحرارة والبرودة زادت الخفة والثقل، فالحار اليابس أشد خفة، والبارد اليابس أشد ثقلاً، وإذا لم يكن بد من اجتماع كيفيتين لكل جسم كان التركيب أربعة حار يابس ولا شيء أبلغ فيهما من النار وهو البسيط الحار اليابس، وحار رطب وهو الهواء، وبارد رطب وهو الماء، وبارد يابس وهو الأرض، فإذاً المركبات بعدها دونها في هذه المعاني ويقاربها من المركبات ما يغلب فيه هذه الطبايع، ودليل أن الهواء حار بالطبع أنه يطلب جهة فوق

إذا حبس في الماء، وإذا أوقد النار تحت الماء وحمي تبخر وصار هواء متصاعداً. نعم الهواء الذي يجاور أبداننا يحس منه البرودة لأنه يمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء المجاور له، ولولا أن الأرض تحمى بالشمس ويحمى بسببها الهواء المجاور لها لكان الهواء أبرد من هذا، ولكنه يحمي الهواء المجاور للأرض إلى حدّ ما فتقل البرودة ويكون ما فوقه أبرد إلى حدّ ما، ثم يترقى إلى ما هو حار وإن لم يكن مثل النار في الحرارة. وأما الأرض فهو يابس بارد وبرودته من حيث إنه لو ترك بنفسه لكان بارداً، ولولا البرودة لما كان ثقيلاً كثيفاً طالباً جهة تناقض جهة النار في البُعْد، فإذن الأجسام البسيطة هذه الأربعة وهي أمهات الأجسام وسائر الأجسام يحصل في امتزاجها.

(الدعوى الثانية) أن هذه الصفات الأربع أعراض وليست بصور كما ظنه قوم، لأن الصورة جوهر وهو لا يقبل الزيادة والنقصان والأشد والأضعف، وهذه الأجسام تتفاوت في الحرارة والبرودة، فرب ماء أبرد من ماء ولأن صورة الماء لو كانت البرودة لكانت تبطل صورته بالحرارة، وكان يجب أن يفارق مكانه إلى مكان الحار، ولما كان تبقى حقيقة المائية، بل كان يفسد بفساد البرودة ولو كانت صورة الهواء الخفة والحركة إلى فوق لكان إذا حبس في وسط الماء في زق لم يكن هواء لزوال صورته، فهذه أعراض وإنما صورة العنصر طبيعة أخرى أعني أنها حقيقة حالة في الهيولى لا تدرك في نفسها بالحواس، وإنما المدرك بالحواس من اللون والبرودة والرطوبة أعراض تصدر من تلك الطبيعة، وإنما عرفت بفعلها فإنها تفعل في جسمها السكون في محله الطبيعي والرد إليه عند المفارقة، ويوجب الميل الذي يعبر بالخفة والثقل، ويوجب في كل جسم كيفية خاصة وكمية خاصة، فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة، وإذا أزيلت البرودة عنه بالقسر ردتها إليه عند انقطاع القاسر، كما أنه يوجب حركة إلى أسفل مهما رمي إلى فوق قهراً وذلك إذا زالت القوة القاهرة، وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر إلى أصغر وأكبر، فإن زال القهر عاد إلى مقداره

الطبيعي فإذن لكل واحد من هذه الأربع صورة هي حقيقته ووجوده وهذه الكيفيات المحسوسة أعراض.

(الدعوى الثالثة) أن هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير فيجوز أن يصير الماء حاراً أي تحدث صفة الحرارة في نفس الماء، وكذا سائر العناصر وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب:

(أحدها) أن يجاوره جسم حار مثل النار فإنها تسخن الماء.

(والثاني) الحركة كما أن اللبن يحمى في الممخض بالحركة، والماء الجاري أحرّ من الماء الراكد وإذا حك حجر حمي وظهر منه النار.

(الثالث) الضوء فإنه إذا صار جسماً مضيئاً حمي كما أن المرآة الحرَّاقة تحرق بضوئها، وقد خالف قوم في هذا فقالوا: إن الماء لا يحمى والأرض كذلك، وإن الهواء لا يبرد فتكلفوا لهذه الأقسام وجهاً فقالوا: إذا جاور الماء النار انفصل من أجزاء النار ما يمتزج بأجزاء الماء فيكون الحار أجزاء النار، وبرودة الماء تصير مستورة لكون أجزاء النار غالبة وإلا فهو في نفسه بارد كما كان، ومهما انقطع مدد النار انفصلت منه أجزاء النار وعادت البرودة ظاهرة بعد أن كمنت لا أنها عدمت، فأما الشيء فإنما يحمى بالحركة لأن باطنه لا يخلو عن أجزاء من النار، فالحركة تخرج الأجزاء إلى الظاهر، وأما الضوء فإنه لا يجعل غيره حاراً فإنه ليس بعرض بل هو جسم حار في نفسه وهو لطيف ينتقل من موضع إلى موضع، وإنما تكلفوا هذا لأنهم ظنوا أن هذه الأعراض صور فلم يجدوا وجهاً لزوال برودة الماء مع بقاء صورته، فتكلفوا هذا القول لذلك، وقد أبطلنا هذا الأصل ونتكلم على فساد استنباطهم في هذه الثلاث.

(أما القسم الأول) وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من الباطن فيدل على بطلانه أنه إن كان صحيحاً يجب أن يحمى ظاهره ويبرد باطنه بانتقال الحار من باطنه وليس كذلك، فإن السهم إذا كان نصله من رصاص فرمي ذاب كله، ولو خرجت

الحرارة إلى ظاهره لازداد باطنه انعقاداً وبقي كما كان، كيف ولو كسر ولمس حال حرارته بالحركة وجد باطنه أحرّ مما كان قبل ذلك وكذا ظاهره، وكذا الماء إذا حرك في الزق زماناً طويلاً وجد حاراً بجميع أجزائه حرارة متشابهة في الظاهر والباطن، فدلّ أن الحرارة حدثت في جميع الأجزاء ولم تنتقل. فإن قيل: الحركة جعلت أجزاء النار التي كانت فيها حارة بعد أن لم تكن. قيل: فهذا اعتراف بالاستحالة وهو أنها كانت موجودة غير حارة أو ضعيف الحرارة ثم تجددت. فإن قيل: النصل يذوب عن حرارة النار التي في الهواء لا من حرارة في باطن النصل وكذلك يذوب أجزاؤه. قيل: هذا باطل لأن الهواء لا يزيد في الحرارة على النار الصرف، واللابث في النار أشد احتراقاً من المتحرك فيها بسرعة لأن المؤثر يحتاج إلى زمان حتى يؤثر، فكأن المتأثر في الهواء أولى باحتراقه من حركة خفيفة فيه. فإن قيل: إذا تحرك فهو بسرعة حركته يجتذب نيران الهواء إلى نفسه فيدخل في باطنه فيجتمع فيه نيران كثيرة. قيل: خروج أجزاء النار منها إلى الهواء أسهل من الدخول فيه، فكان ينبغي أن يصير أبرد وأشد انعقاداً لخروج النار منها، فإن النار تدخل في مسامه لا محالة، وتلك المسام يحتمل خروج النار منها كما يحتمل الدخول فيها، بل انفلات النار في موضع غريب أيسر من تولجها في موضع غريب، فإن كانت الحركة تمنع من الخروج فلتمنع من الدخول.

(وأما القسم الثاني) وهو دخول أجزاء النار في الماء والخشب عند المجاورة فذلك لا يمكن إنكاره، إذ يجوز أن يكون الاختلاط أحد الأسباب، ولكن إذا ثبت بما سبق جواز الاستحالة لم يبعد أيضاً أن يستحيل في نفسه من غير دخول أجزاء النار فيه.

(وأما القسم الثالث) وهو دعوى كون الشعاع جسماً حاراً فهو باطل بأمور.

(الأول) إنه كان ينبغي أن لو كان حاراً كلهيب النار أن يستر كلما وقع عليه كما يستر النار، ومعلوم أنه يظهر الأشياء ولا يسترها بخلاف النار.

(والثاني) إنه كان ينبغي أن يتحرك إلى جهة واحدة والضوء يتفشى في سائر الجهات.

(والثالث) أنه كان ينبغي أن يكون وصوله من موضع بعيد أبطأ من وصوله من موضع قريب، ولو أسرج سراج وقت انجلاء كسوف الشمس وصل ضوؤهما إلى الأرض في وقت واحد من غير تفاوت.

(الرابع) أنه إذا أشرق البيت من روزنة[1] ثم سدَّ فجأة ودفعة واحدة كان ينبغي أن يبقى البيت مضيئاً بتلك الأجسام التي كانت فيه إذ منعت من الانفلات بسد الروزنة، فإن زعموا أنه زال ضوؤها لما سد الروزن فهو إذن جسم يقبل الضوء تارة والظلمة أخرى فصار الضوء عرضاً لجسم فلا حاجة إليه، بل ينبغي أن يعترف بالحق وهو أن الأرض يقبل الضوء مرة والظلمة أخرى بمقابلة الشمس ومفارقتها.

(الخامس) أن تلك الأجسام إن كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء في جميع الهواء والأرض، وإن كانت متواصلة غير متفرقة فكيف تداخل أجسام الهواء، وإذا لم تداخل كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء على وجه الأرض.

(السادس) أنه لو كان ينتقل من الشمس أو السراج أجسام مضيئة لكانت أجزاء الشمس تتحلل وينقص ضوؤها في ثاني الحال لمفارقة الأجزاء المضيئة إياها فإن قدِّر أن تلك الأجسام لا تخرج منها، بل هي ثابتة فيها ملازمة لها يتحرك معها عند حركتها، وإنما تقع على الأرض مقابلتها فقد تقدَّم الجواب عنه من موضعين حيث قلنا: إنها كانت تستر ما وراءها، وإنها تكون مداخلة لأجسام الهواء، فينبغي أن لا يكون منها شيء في الهواء لأن جسماً واحداً لا يجوز أن يبعد عن الأرض ويقرب

(١) الروزنة: الكوّة معرّب (شفاء الغليل).

منها فينبغي أن لا يخلو الهواء عنه، فلو أخرج جسم في الهواء لكان يجب أن لا يقع الضوء عليه إذ يستحيل أن يقال: إن الضوء الذي على الأرض علم اعتراض جسم فانتقل إليه.

(السابع) أنه لو كان جسماً لكان انعكاسه عن الأشياء الصلبة كالحجر لا عن اللينة كالماء، فظهر بهذه العلامات أن الشعاع عرض ومعناه أن الشمس سبب لحدوث عرض فيما يقابلها إذا كان بينهما جسم شفاف ويكون الجسم المستضيء أيضاً سبباً لحدوث الضوء فيما يقابله مرة أخرى بالعكس أو بالانعطاف، ومهما قبل الشيء الضوء وكان قابلاً للحرارة حدثت الحرارة فيه وهي عرض آخر.

(الدعوى الرابعة) أنها تقبل مقداراً أصغر وأكبر من غير زيادة من خارج كما يكبر الماء مرة ويتصغر أخرى، فمهما صار حاراً صار أكبر ومهما برد جمد وصار أصغر وقدره وهو فاتر بينهما وقد سبق أن المقدار عرض في الهيولى، فلا يلزم أن يكون وقفاً على مقدار واحد، ولكن نستدل الآن بالمشاهدة على صحة ذلك فإن الخمر في الدَّن ينتفخ حتى يشقه، والقمقمة[1] التي تسمى الصياحة إذا كانت مشدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت النار تحتها وانكسرت ولا سبب لذلك إلا أن الماء صار أكبر مما كان، فإن قيل لعله كبر بدخول أجزاء النار فيه. قيل فكيف يمكن دخول أجزاء النار فيه و لم يخرج شيء من الماء، ولو خرج شيء من الماء فدخل بدله لكان كما كان و لم تنكسر الصيَّاحة ولو قيل: النار طلبت جهه الفوق بطبعها فلذلك كسرت. قيل: فكان ينبغي أن ترفع الإناء وتطيره لا أن تكسره لأنه ربما يكون الرفع أسهل من الكسر إذا كان الإناء قوياً وكان وزنه خفيفاً، ثم كان ينبغي أن تكسر الموضع الذي تلاقيه ولكن السبب فيه أن الماء ينبسط في جميع الجوانب

(١) القمقمة: وعاء من نحاس له عروتان جمع (قماقم) ما يسخن فيه الماء وغيره ويكون ضيق الرأس وقد يكون من الخزف الصيني.

فيدفع سطح الإناء من كل جانب، فينفتق الموضع الذي كان هو أضعف من الإناء من أي جانب كان، فإذن المقدار عرض يزيد وينقص، والطبيعة المقتضية للمقدار لا تزول، ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ما لم يكن قاسر، فإن وجد قاسر فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاه.

(الدعوى الخامسة) إن هذه العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض فينقلب الهواء ماء أو ناراً والماء هواء، أو أرضاً وكذلك باقيها وقد أنكر هذا قوم. وبرهانه المشاهدة وهو أن منفخ الحدادين لو نفخ فيه زماناً متطاولاً نفخاً قوياً حمي ما فيه من الهواء واحترق وصار ناراً ولا معنى للنار إلا هواء محترق، ولو ركب كوز من الزجاج مثلاً في وسط الثلج تركيباً مهندماً برد الهواء الذي في داخله واستحال ماء واجتمع قطرات على سطحه، فإذا كثرت اجتمعت في أسفله وليس ذلك بدخول الماء فيه من المسام فإن الماء الخارج لا ينقص، ولو كان بدل البارد ماء حار كان أولى بالدخول من المسام، وذلك لا يوجد مع الحار وإنما يوجد مع البارد المفرط أو الثلج، وأيضاً لو كان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات لا توجد إلا في الموضع الذي فيه الماء وهي قد توجد على طرف من الكوز هو أعلى من الثلج، وقد شوهد في البلاد التي بردها مفرط استيلاء البرد على الهواء الصافي القريب من الأرض في وقت الصحو وانقلابه ثلجاً وسقوطه إلى الأرض حتى اجتمع منه شيء كثير من غير غيم.

وأما استحالة الماء هواء فهو ظاهر عند إيقاد النار تحته وتصاعد البخار هواء. فأما استحالة الماء أرضاً فقد شوهد ذلك في قطرات الماء الصافي من المطر إذا وقعت على المواضع التي فيها قوة محجرة معقدة فتنعقد في الحال أحجاراً. وأما استحالة الحجر بالذوبان ماء فيدرك بالتجربة من صناعة الكيمياء وتحليل الأحجار، وهذا كله لأن الهيولى مشتركة ولا يتعين لها صورة من هذه الصور بذاتها، بل تقبل الصور بحسب السبب الذي يلاقيها فإذا تغير السبب تغيرت الصورة، وإنما يحصل استعدادها

لصورة أخرى بحدوث أعراض تناسب تلك الصورة كالحرارة إذا غلبت على الماء فإنه يستعد بها للصورة الهوائية، فلا تزال الحرارة تقوى والصورة المائية باقية إلى أن تتم قوتها فتصير القوة الهوائية أولى منها، فتخلع المائية وتلبس الهوائية من واهب الصور.

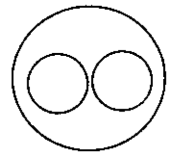
(الدعوى السادسة) إن هذه السفليات قابلة للتأثر من السماويات فأظهر الكواكب تأثير الشمس والقمر، إذ بهما يحصل نضج الفواكه ومد البحار، إذ بزيادة القمر تكون زيادة المدّ وزيادات الفواكه وأمور أخرى يعرف تفصيلها في الكتب الجزئية، وأظهر آثارها في السفليات الضوء ثم الحرارة بواسطة الضوء، وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة ولو جعلت الحرارة منها بواسطة الضوء، كما أن الشمس إذا سخنت الماء حركته إلى فوق بالتبخر، ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة إلى فوق، وكذلك حرارته لا تدل على حرارتها بل للسماويات طبيعة خامسة خارجة عن هذه الطبايع كما سبق، ولكن هذه الأعراض متعاشقة ومتعاهدة ومتصاحبة، فالحرارة يلازمها الحركة، والضوء تلازمه الحرارة بمعنى أن أحدهما يعطي الموضوع استعداده لقبول الآخر حتى يفيض الآخر من واهب الصور، فإذن لا يلزم بالضرورة أن يكون فعل الشيء من جنسه لكن الأغلب أن الحاصل في الجسم من جسم آخر يناسب الفاعل، فالسخونة من النار والبرودة من الماء والضوء من الشمس وفعل الجسم في الجسم تارة يكون بالمجاورة كما أن النار تسخن بالمماسة جسماً آخر، والريح تحرك بالمماسة جسماً آخر وتارة بالمقابلة، كما أن الأخضر إذا قابل حائطاً في موضع شروق الشمس أوجب حصول خضرة في الحائط مثل العكس، وكما أن الصورة عند المقابلة للمرآة توجب انطباع مثلها فيها ولو كان مماساً لم توجبه، فكذلك مقابلة المتلون للعين توجب حصول مثل صورته في العين عند البُعْد، فأما مع المماسة فلا وليس حقيقة هذا امتداد جزء من المضيء أو خروج صورة من الصور إلى العين أو المرآة فإن ذلك محال، لكن وجود المضيء في مقابلة

الجسم الكثيف سبب لحصول مثل صورته فيه بطريق التجدد مهما توسط بينهما جسم شفاف، وإذا حدث الضوء فيه بسبب استعد للحرارة فصار حاراً ثم ربما يستعد بالحرارة للحركة فيتصاعد بخاراً إذا كان ذلك في ماء، والمرآة المحرقة إنما تحرق من حيث أنها مقعرة مخروطة فتقبل النقطة التي هي مركزها الضوء من جميع أجزاء المرآة بالرد والانعكاس إليها فيشتد ضوؤها واستعدادها للحرارة فتشتد حرارتها فتحرق، ولذلك تغلب الحرارة في الصيف لأن ضوء الجسم المضيء إنما يقوى بتمام المقابلة لأنه إنما يفعل بالمقابلة، فإذا كانت المقابلة أشد كان الضوء أكثر والمقابلة التامة إنما تكون على العمود والشمس في الصيف تكون في جانب الشمال قريباً من وسط رؤسنا، ولذلك يكون نهار الصيف أضوء من نهار الشتاء ويكون أحرّ لا محالة، وفي الشتاء ينحرف العمود لميل الشمس عن سمة رؤسنا إلى الجنوب فيضعف الضوء فتضعف الحرارة، وأعني بالعمود الخط الذي يخرج من مركز الشمس إلى مركز الأرض على زاويتين من الجانبين قائمتين فما يميل عنه لتفاوت الزوايا فلا يكون عموداً.

(الدعوى السابعة) إن هذه العناصر ينبغي أن تكون في وسط السماوات ولا يتصور أن تكون خارجة منها ولا يتصور أن يكون لها في داخل السماوات موضعان طبيعيان بل ينبغي أن يكون مكان كل واحد من العناصر واحداً أما إنه لا يجوز أن يكون خارجاً من هذه السماوات فمن حيث إن هذه الأجسام تستدعي جهتين مختلفتين كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة، فلا يتصور أن تكون إلا حيث يحيط بها جسم يحدد جهتها، فإن فرضت خارجة عن السطح الأعلى من العالم وليس يحيط بها جسم فهو محال، وإن فرضت سماء أخرى حتى يفرض عالمان متجاوران أو متباعدان هكذا

كان محالاً، لأنه يكون بينهما بُعْد وهو خلاء والخلاء محال، ولأنه يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة فيحتاج إلى ما يوجب اختلاف الجهة وقد

بيّنا أن الجسم لا يوجب الجهة من خارج فيحتاج إلى جسم ثالث محيط بهما ويحويهما وذلك أيضاً محال، وهو أن يكونا في موضعين يحويهما محيط واحد على ما



في هذه الصورة مثل جسم القمر وجسم العناصر فإنهما جميعاً في فلك القمر ومثل ذلك محال، ولهذا نقول: يجب أن يكون مكان العنصر البسيط واحداً، لأنه لو فرض له مكان طبيعي بين المكانين، وليكن العنصر الذي فرض له مكانان الماء لكان لا يخلو إما أن يميل بالطبع إلى أحد المكانين فيكون هو المكان الطبيعي له دون الآخر، أو يقصد بعضه أحدهما وبعضه الآخر وهو محال، لأن الماء بسيط متشابه الأجزاء فينبغي أن تكون حركته متشابهة إذ لا مخصص لبعضها حتى يجب أن يفارق البعض الآخر، فالمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي إذا قدّر أجزاء ذلك الجسم في مواضع متفرقة وخليت وطبعها تحركت كلُّها إلى ذلك المكان واجتمع الجسم كله فيه بجميع أجزائه، فمكان الكل ما يجتمع فيه أجزاء الكل فلا يؤدي إلى المحال الذي ذكرناه فقد بان من هذا أن العالم واحد لا يمكن أن يكون إلا كذلك، وإن أجسامه منقسمة إلى ما يستدعي الجهة، وإلى ما يفيد الجهة. فالذي يستدعي الجهة لابد أن يكون في وسط المفيد حتى يتميز جهتاه بالقرب والبعد، وأن المستدعي[1] الجهة لابد أن يكون بعضه داخل البعض ولا يجوز أن يكون خارجاً عنه، وكل هذا يبنى على أصول هي أن هذه الأجسام بسيطة، وكل جسم بسيط فله شكل طبيعي وهو الكرة، ومكان واحد طبيعي وقد بان أن الخلاء باطل فينبني على مجموع هذه الأصول تلك النتيجة التي ذكرناها، وإنما قلنا: إن كل جسم فله مكان طبيعي لأنه إذا خلا من القواسر فإما أن يسكن في مكان فنقول: هو المكان الطبيعي له، أو يتحرك فيتوجه إلى الجهة التي فيها مكانه الطبيعي له لا محالة، وإنما قلنا ينبغي

(١) قوله وأن المستدعي الخ في نسخة أخرى (وأن المفيد للجهة) فتدبر.

أن يكون واحداً لما ذكرناه حتى لا يلزم المحال وهو افتراق أجزاء البسيط إذا خلا من الحدين حتى يتوجه إلى المكانين بعضه إلى ذا وبعضه إلى ذلك فإنه لو توجه إلى أحدهما وترك الآخر فالطبيعي ما توجه إليه.

(المقالة الثالثة) في المزاج والمركبات ولابد فيها من النظر في خمسة أمور:

(النظر الأول) في حقيقة المزاج والمعني به أن تمتزج هذه العناصر بحيث يفعل بعضها في بعض فتتغير كيفيتها حتى يستقر للكل كيفية متشابهة ويسمى ذلك الاستقرار امتزاجاً، وذلك أن يكسر الحار من برودة البارد والبارد من حرارة الحار، وكذلك الرطب واليابس حتى تصير الكيفيات المحسوسة التي بينا أنها أعراض للصورة متشابهة لتعادلا بالتفاعل، فأما الصور وهي القوى الموجبة لهذه الكيفيات فإنها تكون باقية ببقاء التفاعل، لأن الصور كلها لو بطلت لكان ذلك فساداً لا مزاجاً، ولو بطلت الصور النارية مثلاً وبقيت الصور الهوائية لكان ذلك انقلاب النار هواء لا مزاجاً، ولو لم تتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات لكان تجاوراً لا مزاجاً وحيث قال أرسطو: إن قوى العناصر باقية في المزاجات فإنه لا يريد بها إلا القوى الفاعلة فإن نفي قوى التفاعل يدل على الفساد، وهو إنما استدل بهذا على أن المزاج ليس بفساد، ثم كيف يقع فساد ولو كانت متكافية فلا يفسد البعض البعض وإن غلب بعضها بقي الغالب وبطل المغلوب وانقلب إلى الغالب، وعلى الجملة فلا واسطة بين الجواهر والصور جواهر فلا تقبل الزيادة والنقصان فيلزم من ذلك أن يعتقد حقيقة المزاج كما ذكرناه، والمزاج ينقسم في الوهم إلى معتدل وإلى مائل فالمعتدل غير ممكن الوجود إذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ولا متحرك، فإنه إن سكن على الأرض فالأرض غالبة عليه، وكذلك إن سكن في الهواء فإن الهواء يكون غالباً عليه، وإن تحرك من الهواء إلى النار فالنار غالبة عليه، وإن تحرك إلى الأرض فالأرض غالبة عليه، وحقه أن لا يسكن في موضع وأن لا يتحرك إلى موضع وذلك محال.

(النظر الثاني) في الاختلاط الأول بين العناصر التي تقدم القول في صفاتها وبساطتها، فاعلم أن الأرض ينبغي أن تكون ثلاث طبقات.

الطبقة السافلة وهي ما تكون حول المركز مائلة إلى البساطة فتكون تراباً صرفاً وفوقها طبقة تختلط بها رطوبة المياه المنجذبة إليه فتكون طبقة الطين، وفوقها طبقة هي وجه الأرض وينقسم إلى ما يستوي عليه البخار، وإلى ما تنكشف عنه فما تحت البحر يغلب عليه المائية، وما ينكشف عنه يغلب عليه اليبوسة بسبب حرارة الشمس، والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض إن الأرض تنقلب ماء فيحصل في ذلك الموضع وهدة، والماء ينقلب أرضاً فيحصل بسببه ربوة، والأرض صلبة ليست بمشاكلة للماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائها إلى بعض، فيزيل عن نفسه التفاوت ويتشكل بالاستدارة كما يكون ذلك في الماء والهواء فيميل المرتفع منه إلى المنخفض فينكشف بعض المواضع للهواء وهذا هو الذي اقتضته العناية الإلهية، فإن الحيوانات البرية لابد لها من الاغتذاء بالهواء لدوام روحها، ولابد أن تكون الأرضية غالبة عليها لتكون محكمة ثابتة فلم يكن بدّ من أن تنكشف الأرض للهواء في بعض المواضع ليتم وجود الحيوانات البرية.

وأما الهواء فهو أربع طبقات، الطبقة التي تلي الأرض فيها مائية من البخارات التي ترتفع إليها من مجاورة المياه وفيها حرارة لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمى، فتتعدى الحرارة إلى ما يجاورها وفوقها طبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون أقل حرارة لأن حرارة الأرض لا ترتفع إليها لبعدها، وفوقها طبقة هي هواء صاف لأن البخار والحرارة المنعكسة عن الأرض لا يرتفعان إليها وفوقها طبقة فيها دخانية لأن الأدخنة من الأرض ترتفع في الهواء وتقصد عالم الأثير أعني النار، فتكون كالمنتشرة في السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصاعد فتنحرق، وأما النار فإنها طبقة واحدة محرقة لا ضوء لها بل هي كالهواء وألطف منه، ولو كان لها لون منع رؤية الكواكب بالليل، ولكان لها ضوء كما للنيران المشتعلة، ولون

السراج ضوؤه إنما يحصل من شوب النار الصافية بالدخان المظلم، فيحصل من مجموع ذلك اللون والضوء وإلا فالنار الصافية لا لون لها، وحيث تقوى النار في السراج لا يكون لها لون حتى يظن أنها كالثقبة الخالية ليس فيها إلا خلاء أو هواء، فإنما النار بالحقيقة تلك وإذا حصل لها لون فلكونها مشوبة بالدخان وبالحقيقة فإنما ذلك لون الدهن المحترق لا لون النار أو لون الحطب المحترق، وإنما النار مثل الهواء لا لون لها ولا ضوء لها لأنها شفافة حيث أنها هواء محترق.

(النظر الثالث) فيما يتكون في الجوّ من مادة البخار ليس يخفى أن الشمس إذا سخنت الأرض بواسطة الضوء صعدت من الرطب بخاراً ومن اليابس دخاناً، ويتكون عما يحتبس منهما في باطن الأرض المعادن وعما ينفلت منهما ويتصاعد في الهواء أمور كثيرة لابد من ذكرها أما ما يتكون من مادة البخار فهو الغيم والمطر والثلج والبرد وقوس قزح والهالة وغير ذلك، فمهما ارتفع من الطبقة الحارة من الهواء إلى الباردة شيء تكاثف بالبرد وانعقد به وصار غيماً لأن البرد أسرع تأثيراً في قلب البخار الحار ماء في الهواء، وذلك للطف البخار بسبب الحرارة أما ترى أنه إذا دخل الشتاء اشتد حمّو الحمام فأظلم هواء الحمام وتكاثف البخار لتكاثف الغيم، ولذلك يترك الماء وقت العصر في الشمس لتلطف الشمس بخاره مهما أريد تبريده بالشمال ليلاً، وكذلك إذا صب الماء البارد والحار على الأرض في الشتاء كان الحار أسرع جموداً من البارد ويظهر ذلك فيمن يتوضأ بالماء الحار في البلاد الباردة فينجمد في الحال على شعر لحيته، ولا يكون البارد كذلك وهذه الأبخرة إنما تتصاعد من باطن الأرض لما سرى فيها من حرارة الشمس، ولكنها تنفذ وتقوى على الخروج من مسام الأرض إلا ما يقع تحت الجبال الصلبة فإنها تمنعه من النفوذ إذ تجري الجبال منها مجرى الإنبيق الذي يمسك البخار، ثم إذا احتبس فيها صار مادة للمعادن، وإذا قوي ثم وجد منفذاً في شعوب الجبال ارتفع منه قدر صالح ثم يختلف فإن كان ضعيفاً بددته حرارة الشمس في الجبال وأحالته هواء ولذلك قلّ ما يجتمع في نهار

الصيف منه غيم، ويجتمع في الليل والشتاء إذا كانت الشمس ضعيفة الحرارة منه أكثر وإن كان ذلك البخار قوياً أو كانت حرارة الشمس ضعيفة أو اجتمع الأمر إن لم تؤثر فيه الشمس فاجتمع وربما تعين الريح أيضاً على جمعه بأن تسوق البعض إلى البعض حتى يتلاحق، فمهما انتهى إلى الطبقة الباردة تكاثف وعاد ماء وتقاطر ويسمى مطراً، كالبخار يتصاعد عن القدر فينتهي إلى غطائها وعندما يلاقي أدنى برودة ينزل فينعقد قطرات عليه فإن أدركه برد شديد قبل أن يجتمع ويصير قطرات جمدت وتفرقت أجزاؤه ونزل كالقطن المندوف ويسمى ذلك ثلجاً، وإن لم تدركه برودة حتى كان منه قطرات ثم أدركتها حرارة من الجوانب فانهزمت برودتها إلى بواطنها وتوفر عليها برد الجو الذي كانت منتشرة فيه وانعقدت سميت حينئذ برداً، ولذلك لا يكون البرد إلا في الخريف والربيع فتجتمع البرودة في بواطنها بإحاطة حرارة ما بظواهرها ومهما صار الهواء رطباً بالمطر رطوبة مع أدنى صقالة صار كالمرآة فالمحازي له إذا كانت الشمس وراءه يرى الشمس في الهواء كما يراها في المرآة إذا قابلها بها ويشتبك ذلك الضوء بالبخار الرطب فيتولد منه قوس قزح، وله ثلاثة ألوان وربما لا يكون اللون المتوسط ويكون مستديراً حتى يكون بعد أجزاء المرآة من الشمس واحداً فإن المرآة إنما ترى الصورة إذا كانت على نسبة مخصوصة من الرائي والمرئي، ويستقصي ذلك في علم المناظر ولا تتم الدائرة إذ لو تمت لوقع شطرها تحت الأرض إذ الشمس تكون في قفا الناظر كالقطب لتلك الدائرة، ويكون مرتفعاً عن الأرض ارتفاعاً قريباً، فإن كان قبل الزوال رئي قوس قزح في المغرب وإن كان بعده رئي في المشرق وإن كانت الشمس في وسط السماء لم يمكن أن يرى إلا قوس صغيرة في الشتاء إن اتفق. والهالة وهي الدائرة المحيطة بالقمر، فإن الهواء المتوسط بين القمر وبين البصر صقيل رطب، فيرى القمر في جزء منه وهو الجزء الذي لو كان فيه مرآة لرأى القمر فيها، ثم الشيء الذي يرى في مرآة من موضع لو كانت مرايا كثيرة محيطة بالمبصر وكانت موضوعة على تلك النسبة لرأى الشيء في

كل واحدة من المرايا، فإذا تواصلت المرايا يرى في الكل فيرى دائـرة لا محالـة. وأمـا وسطها فإنما يرى مظلماً لأن البخار المتوسط لطيف فـإذا قـرب مـن المضـيء انمحق وصار لا يرى، وإذا بعد منه صار مرئياً وليـس هـو كـالذرة تـرى في الشـمس لا في الظل، بل هو كالكواكب تختفي بالنهار وتظهر بالليل فلهذا يرى وسط الدائرة كأنـه خال عن الغيم وهذه الدائرة ربما تحصل من مجرد برودة الهواء وإن لم يكـن مطـر، إذ يحصل في الهواء بها أدنى رطوبة و لم يكن غبار ودخان يمنع صقالة تلك الرطوبة.

(النظر الرابع) فيما يتكوَّن من مادة الدخان وهو الريح والصواعق والشهب والكواكب ذوات الأذناب والرعد والبرق، فإذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار لأنه أميل إلى جهة الفوق وأقوى حركة من البخار، فإن ضربه البرد في ارتفاعه ثقل وانتكس وتحامل على الهواء دفعة وحرك الهواء بشدة كتحريك المروحة العظيمة للهواء، فحصلت الريح من ذلك فإنها عبارة عن هواء متحرك، وإن لم يضربه البرد تصاعد إلى الأثير واشتعلت النار فيه فيكون منه نار تشاهد، وربما يستطيل بحسب طول الدخان فيسمى كوكباً منقضاً، ثم إن كان لطيفاً فإما أن ينقلب ناراً صرفة أو ينطفيء فلا يرى فينمحي لأن الدخان يخرج عن كونه مبصراً بأن يصير ناراً صرفة وهي النار المحضة أو ينطفي بالبرد في ارتفاعه فينقلب هواء فيصير شفافاً، فإن كان الملاقي له البرد المؤثر في الإطفاء فإنه يستحيل هواء، وإن قويت النار أثرت في التخليص من شوب الدخان فيستحيل كله ناراً إذ لا يبرد، ثم وإن كان الدخان كثيفاً واشتعل ولكن لم يكن يستحيل على القرب بقي ذلك زماناً فيرى أنه كوكب ذو ذنب، وربما يدور مع الفلك إذ النار متشبثة الأجزاء بأجزاء مقعر الفلك فيدور في مشايعتها فيدَوِّرُ هذا الدخان الحاصل في حيِّزها وإن لم يشتعل، ولكن كان كالفحم الذي انطفت النار المشتعلة فيه فإنه يرى أحمر فيظهر منه علامات حمر في الجو، وبعضه تزايله الحمرة فيكون كالفحم الذي انمحت ناره فيرى كأنه ثقبة مظلمة في الهواء، ثم إن بقي شيء من الدخان في تضاعيف الغيم

وبرد صار ريحاً وسط الغيم فيتحرك فيه بشدة ويحصل من حركته صوت يسمى الرعد، وإن قويت حركته وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة الهواء والدخان معاً فصارا ناراً مضيئة فيسمى البرق، وإن كان المشتعل كثيفاً ثقيلاً محرقاً اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض فيسمى صاعقة، ولكنها نار لطيفة تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة وتصدم بالأشياء الصلبة كالحديد والذهب فتذيبها حتى تذيب الذهب في الكيس ولا يحترق الكيس، وتذيب ذهب المذهب ولا يحترق الشيء ولا يخلو برق عن رعد لأنهما جميعاً عن الحركة، ولكن البصر أحدّ إدراكاً فقد يرى البرق ولا ينتهي صوت الرعد إلى السمع لأن البصر يدرك بغير زمان، والسمع لا يدرك ما لم يتحرك الهواء الذي بين السمع والمسموع حتى ينتهي أثره إلى السمع، وكذلك إذا نظر الناظر إلى القصار من بُعدٍ رأى حركته قبل سماع صوته بزمان ما.

(النظر الخامس) في المعادن وهي إنما تتكوّن مما يختفي في الأرض من البخار والدخان فتمتزج فتستعد بسبب أمزجتها المختلفة لقبول صور مختلفة يفيض عليها من واهب الصور، فإن غلب الدخان كان الحاصل منه مثل النوشادر والكبريت وربما يغلب البخار في بعضه فيصير كالماء الصافي، والمنعقد المتحجر يكون منه الياقوت والبلّور وغيرهما، وتعسر إذابة هذا النوع بالنار ولا ينطرق تحت المطارق فإن الانطراق والذوبان برطوبة لزجة تسمى دهنية، وما فيها من الرطوبة نفدت فجمدت وانعقدت، فأما الذي يذوب وينطرق كالذهب والفضة والنحاس والرصاص فهو الذي استحكم امتزاج الدخان منه بالبخار وقلة الحرارة المخفية في جوهرها وبقيت فيها رطوبة ودهنية، وذلك لكثرة تأثير حرارته في رطوبته حتى انكسرت به برودته وامتزجت به الهوائية وبقي فيه شيء من الأرضية مع الهوائية، فهذا يذوب في النار لأن ما فيه من الكبريت يعين النار على الإذابة فتسيل الرطوبة ويقصد التصاعد فتجذبها الأرضية المتشبثة به فيحصل من تصعد ذلك وجذب هذا حركة دورية لا يتفرق أجزاؤها لاستحكام امتزاجها فإن كان الامتزاج ضعيفاً تصعَّد

البخار وانفصل من الثقيل الجاذب إلى أسفل، فإذا كثرت عليه النار ينقص لانفصال البخار فصار كلساً كالرصاص، وكلما كانت الدهنية فيه أبعد عن الانعقاد كان أقبل للانطراق تحت المطارق وما انعقد ولم يقبل الإذابة إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ وخلطا به وسريا فيه تسارعت إليه الإذابة مثل سحالة الحديد والطلق[١] والخارصينا[٢]، وكل ما عقده البرودة ألانه الحرارة مثل الشمع، وكلما عقده الحر أذابه البرد مثل الملح فإنه ينعقد بالحر مع مشاركة من يبوسة الأرض فإن الحرارة تعين الرطوبة واليبوسة جميعاً ويزيد فيهما، وكل ما كانت المائية فيه غالبة ينعقد بالبرودة، وكل ما غلبت فيه الأرضية انعقد بالحرارة، فإذا كان في الشيء أرضية ورطوبة والأرضية أشد مناسبة للحرارة ينعقد بالبرد وتعسر إذابته كالحديد، وتفصيل هذا يستدعي تطويلاً ومنه تتفرع صناعة الكيميا وصناعات كثيرة سواها.

(١) الطلق: ضرب من الأدوية، وقيل: هو نبت تستخرج عصارته فيتطلّى به الذين يدخلون في النار. (اللسان ١٠/٢٣٠).

(٢) الخارصينا:

(المقالة الرابعة في النفس النباتي والحيواني والإنساني)

(القول في النفس النباتي) كما أن اختلاط الدخان والبخار يوجب استعداداً لقبول صورة المعادن، فكذلك العناصر قد يقع لها امتزاج أتم من ذلك وأحسن وأقرب إلى الاعتدال وأبعد من بقاء التضاد في الكيفيات الممتزجة، فيستعد لقبول صورة أخرى أشرف من صورة الجمادات حتى يحصل فيه النمو الذي لا يكون في الجمادات، وتسمى تلك الصورة نفساً نباتية وهي التي تكون في النجم[١] وفي الشجر[٢] وهذه النفس لها ثلاثة أفعال:

(أحدها) التغذية بقوة مغذية.

(والثاني) التنمية بقوة منمية.

(والثالث) التوليد بقوة مولدة، والغذاء عبارة عن جسم يشبه الجسم المغتذي بالقوة لا بالفعل، وإذا وصل إلى المغتذي أثّرت فيه القوة المغذية وهي قوة محيلة للغذاء تخلع صورته وتكسوه صورة المغتذى فينتشر في أجزائه ويلتصق به ويسدّ مسد ما تحلل من أجزائه، وأما النمو فهو عبارة عن زيادة الجسم بالغذاء في أقطاره الثلاثة على التناسب اللائق بالنامي، حتى ينتهي إلى منتهى النشوء مع التفاوت الذي يليق به، أعني فيما ينخفض من أجزاء النامي ويرتفع ويستدير ويستطيل، والقوة التي يليق لها هذا الفعل تسمى منمية، فإن هذه القوى لا تدرك بالحس بل يستدل عليها بالفعل، إذ كل فعل فلابد له من فاعل فيشتق لها الاسم من الفعل.

(والقوة المولدة) هي التي تفصل جزأ من جسم شبيهاً به بالقوة ليستعد لقبول صورة مثله كالنطفة من الحيوان والبذرة من الحبوب، ثم القوة الغاذية لا تزال عاملة

(١) النجم: النبات لا ساق له.

(٢) الشجر: النبات يقوم على ساق.

إلى آخر العمر ولكن تضعف في آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن إحالة جسم الغذاء.

(وأما القوة المنمية) فإنها تفعل إلى وقت البلوغ وكمال النشوء ثم تقف فإذا وقفت النامية من حيث الزيادة في المقدار لا من حيث الزمان انتهضت المولدة وقويت.

(القول في النفس الحيواني) فإن اتفق مزاج أقرب إلى الاعتدال وأحسن مما قبله استعد لقبول النفس الحيواني، وهو أكمل من النباتي إذ فيه قوى النباتي وزيادة قوتين (إحداهما) المدركة (والأخرى) المحركة فإن الحيوان عبارة عما يدرك ويتحرك بالإرادة وهاتان قوتان هما والنفس واحدة فترجعان إلى أصل واحد ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض، فمهما حصل الإدراك انبعثت الشهوة حتى يتولد منها الحركة إما إلى الطلب وإما إلى الهرب. والقوة المحركة لابد لها من الإرادة، ولا تكون الإرادة إلا من الشهوة.

والنزوع إما أن يكون إلى الطلب ويحتاج إليه لطلب الملائم الذي به بقاء الشخص كالغذاء أو بقاء النوع كالجماع ويسمى هذا النوع من النزوع قوة شهوانية. وإما أن يكون إلى الهرب والدفع ويحتاج إليه لدفع ما ينافي ويضاد دوام البقاء ويسمى القوة الغضبية، والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية، والكراهة عن ضعف القوة الشهوانية، وهما محركتان للقوة المحركة المنبثة في العضلات والأعصاب على سبيل البعث والاستحثاث على مباشرة الحركة.

فالقوة التي في العضلات مؤتمرة والقوة النزوعية باعثة آمرة، وأما القوة المدركة فتنقسم إلى ظاهرة كالحواس الخمس وإلى باطنة كالقوة الخيالية والمتوهمة والذاكرة والمتفكرة كما سيأتي تحقيقها، ولولا أن للحيوان قوة باطنة سوى الحواس لكان إذا تصور أكل شيء مثلاً دفعة واحدة استبشعه، لا يمتنع منه ثانياً ما لم يذقه دفعة أخرى بالأكل فإنه أكل في الأول لأنه لم يعرف أنه مضر، فلولا أنه بقي في

ذكره تلك الصورة لكان لا يعرفه إذا رآه ثانياً أنه مضر وذلك الذكر أمر وراء الرؤية والشمّ وسائر الحواس فلولا أن هذه الحواس الخمس تؤدي ما تدرك من الصور إلى قوة أخرى واحدة جامعة للكل تسمى حساً مشتركاً[1]، لكنا إذا رأينا شيئاً أصفر لا ندرك أنه حلو ما لم نجد إدراك ذلك المذوق أولاً، أعني العسل فإن العين لا تدرك الحلاوة والذوق لا يدرك الصفرة فلابد من حاكم يجتمع عنده الأمران حتى يحكم بأن الأصفر حلو، وليس هذا الحكم للذوق ولا العين وإنما ذلك لقوة أخرى باطنة ليست واحدة من الحواس الظاهرة، ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تدرك العداوة من الذئب فتهرب منه، فإن العداوة لا ترى، وهذه مجامع القوى ولابد من تفصيلها.

(١) الحس المشترك: هو الإدراك الذي تتأدى إليه المحسوسات وكأنه جامع لها، وهو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، فالحواس الخمسة الظاهرة كالجواسيس لها فتطلع النفس من ثمة فتدركها، ومحله مقدَّم التجويف الأول من الدماغ كأنها عين تتشعب منها خمسة أنهار (تعريفات الجرجاني).

(القول في تحقيق الإدراكات الظاهرة)

أما حس اللمس فظاهر وهو قوة مبثوثة في جميع البشرة واللحم يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل، وهذه القوة تصل إلى أجزاء اللحم والجلد بواسطة جسم لطيف كالحامل[1] لها يسمى روحاً، ويجري في شباك العصب وبواسطة العصب يصل، وإنما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب كما سيأتي، وما لم تستحيل كيفية البشرة إلى شبه المدرك من البرودة والحرارة أو غيرها لم تكن مدركة، ولذلك لا تدرك إلا ما هو أبرد منه وأسخن، فأما المساوي لها في الكيفية فلا تؤثر فيه فلا تدركه. أما الشم[2] فإنه قوة في زائدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثديين وإنما تدرك بواسطة جسم ينفعل من الروائح ويمتزج أو يختلط به أجزاء ذي الرائحة وذلك مثل الهواء والماء، وليس يلزم أن يكون أجزاء ذي الرائحة مختلطة بالهواء، بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه لا بأن تنتقل الرائحة إليه فإن ذلك محال في العرض، وقد بينا استحالة انتقال الأعراض ولو لم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء لما انتشرت الرائحة فراسخ وقد حكى اليونانيون أن الرخمة انتقلت برائحة الجيف التي حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة مائتي فرسخ إلى المعركة في بلدة لم تكن حواليها رخمة، بل كانت الرخمة منه على مائتي فرسخ وذلك بقوة حواس الطير وانفعال الهواء وقبوله لرائحة الجيف، وأما البخار المتصاعد من الجيف فلا يمكن أن ينتشر أجزاؤه إلى هذا الحد.

(١) وبما أن لكل حاسة آلة فإن آلة اللمس الحامل لها وهو الروح الحيواني الذي يعمل في خدمة الحواس جميعاً ظاهرها وباطنها.

(٢) فإن العلم الحديث يقول: إن الأجسام ذات الرائحة تنتشر ذرات من الروائح على شكل جسيمات غازية، فإذا اصطدمت بالغشاء المخاطي لحفرة الأنف حدث بينها وبين الحجيرات الشمية تفاعل كيميائي كما في الذوق يحسه المرء رائحة معينة.

وأما السمع فإنه قوة مودعة في عصبة مفروشة في أقصى الصماخ ممدودة عليه مد الجلد على الطبل وهي تدرك الصوت، والصوت عبارة عن تموج الهواء بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف أو قلع بحدة، فإن كان من قرع اصطك منه الجسمان وانفلت الهواء بشدة، وإن كان من قلع تولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة وحدث الصوت عند التموج في الهواء، ويصل إلى حيث تصل حركة التموج، فإذا انتهت تلك الحركة إلى الهواء الراكد الذي في الصماخ انفعل بها ذلك الهواء الراكد المجاور لتلك العصبة، وهي مفروشة على أقصى الصماخ فحدث فيها ما يحدث في جلد الطبل من الطنين فتشعر بذلك الطنين القوة المودعة في تلك العصبة، والحركة تحدث في الهواء موجاً مستديراً كما يحدث الموج المستدير في الماء إذا ألقي فيه حجر فتنتشر منه دوائر صغار ولا تزال تلك الدوائر تتسع وتضعف في حركتها إلى أن تنمحي، فكذلك يحدث في الهواء، وكما أن الطاس إذا كان فيه ماء وألقي فيه حجر نشأت عنه دائرة إلى أطراف الطاس المحيطة بالماء انصدمت بها تلك الدائرة، ثم انعطفت إلى الوسط إلى موضع ابتدأت فيه، فكذلك موج الهواء إذا انصدم بجسم صلب ربما انعطف فيكون منه الصدى ويكون بتلاحق الانعطاف وتزيده دوام الصوت في الطشت والحمام والصريخ تحت الجبل.

فأما الذوق فهو بقوة مودعة في العصبة المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها المنبثة[1] على ظهر اللسان فإنها تأخذ طعم ذي الطعم وتستحيل إليه، وتتصل بتلك العصبة فتدركها القوة المودعة في العصبة، وأما البصر فهو قوّة درَّاكة للألوان والأشكال مودعة في ملتقى تجويف العينين من مقدَّم الدماغ، والإبصار هو عبارة عن أخذ صورة المدرك أعني انطباع مثل صورته في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد، والجمد أي الجليد وهي مثل المرآة فإذا قابلها

(١) وفي نسخة: المنبسة.

متلوّن انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الإنسان المقابل للمرآة فيها بتوسط جسم شفاف بينهما لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويمتد إلى العين ولا بأن ينفصل من العين شعاع فيمتد إلى الصورة فإن كليهما محالان في الإبصار وفي المرآة، ولكن يحدث مثال صورته في المرآة وفي عين الناظر، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الشفاف.

وأما حصوله فمن واهب الصور وكل إدراك في الحواس الخمس بل وغيرها إنما هو عبارة عن أخذ صورة المدرك فإذا حصلت الصورة الجليدية أفضت إلى القوة الباصرة المودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدَّم الدماغ على هذه الصورة فأدركته النفس بتوسط الحس المشترك كما سيأتي شرحه، ولو كان للمرآة نفس لأدركت مما يقابلها ويحصل فيها مثال صورته، وأما سبب تأثير البعد في أن يرى الصغير كبيراً فهو أن الرطوبة الجليدية كرية ومقابلة الكرة إنما تكون بالمركز فإذا فرضنا سطحاً مستديراً كالترس في مقابلة كرة العين أدركت العين السطح المستدير بانفعال الهواء الذي بين السطح والعين، وانفعال طبقة العين عن الهواء إلى أن ينتهي إلى الروح الباصر، ويكون المنفعل وهو الهواء مخروط الشكل قاعدته سطح المدرك ورأسه ينتهي إلى الروح الباصر، ورأسه زاوية مجسمة هي المدرك بالحقيقة فإذا ازداد سطح المرئي الذي هو قاعدة المخروط بعداً من العين طال المخروط وصغرت زاويته أعني رأسه الذي ينتهي إلى الحدقة، وكلما بعد سطح المرئي أعني قاعدة المخروط طال المخروط وبطوله يدق رأسه أي يصغر الزاوية المدركة في الحقيقة إلى أن ينتهي من الصغر إلى حد لا تقوى القوة الباصرة على إدراكه فيغيب المرئي عن الإدراك وهذه صورته، ولو كان

المرئي غير مستدير لكان أيضاً الهواء المنفعل بينه وبين الحدقة شكلاً مخروطاً يحيط به أضلاع وزوايا بحسب شكل المرئي وينتهي رأسه إلى الحدقة على زاوية أو زوايا، ويستقصي علم ذلك من الكتب الموضوعة في علم المناظر من الرياضيات وفي هذه القدر كفاية لغرضنا – وهذا الذي استقر عند (ارسطاطاليس) في كيفية الإدراك، وأما من قبله فقالوا: لابد من اتصال بين الحس والمحسوس حتى يحصل الإحساس، قالوا: وإذا استحال أن ينفصل من المبصر صورة ويمتد إلى العين فلابد وأن ينفصل من العين جسم لطيف هو الشعاع ويتصل بالمبصر، وبواسطته يحصل الإبصار وهذا محال، إذ متى تتسع العين لأجسام تنبسط على نصف العالم ونصف كرة السماء فاستبشع هذا طائفة من الأطباء فاحتالوا له وقالوا: إن الهواء المتصل بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير من العين واشتباكه بشعاع الهواء حتى يصيرا كالشيء الواحد في أقل من طرفة العين ويصير بمجموعهما آلة في الإبصار وهذا أيضاً محال من وجوه:

(الأول) إن الهواء إن كان يصير آلة يبصر بها حتى يكون هو المبصر (كالحدقة) مثلاً فحينئذ إذا اجتمع جماعة من ذوي الأبصار فينبغي أن يقوى إدراك الضعيف البصر الذي معهم فإن شعاعه إن ضعف عن إحالة الهواء فهذه الأشعة الكثيرة اشتبكت بالهواء فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الإبصار كما يستعين بقوة ضوء السراج، وإن كانت الصورة المبصرة لا تظهر في الهواء بل في العين ولكن بواسطة الهواء يصل إليها فأي حاجة في خروج الشعاع والهواء متصل بجرم العين والمبصر متصل بالهواء فينبغي أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع.

(الوجه الثاني) وهو مبطل لأصل الشعاع وإن الشعاع لا يخلو إما أن يكون عرضاً فيستحيل عليه الانتقال، أو جسماً فيلزم منه محال لأنه إن كان لا يبقى متصلاً بالعين ممتداً مثل الخطوط فلا يؤثر في العين ما انفصل عنها، وإن بقي متصلاً به فينبغي أن يتفرق ويدرك الشيء متفرقاً وينبغي أن يكون مثل خيط ممدود فإذا هبت



ريح أمالته إلى موضع آخر وأخرجته عن استقامته فيجب أن يرى ما ليس على مقابلته بإمالة الريح إياه أو يقطع اتصاله فيمنع الرؤية.

(والثالث) أنه لو كان ينفصل من العين مائلاً في المبصر لكان يدرك المبصر قريباًوبعيداً على وجه واحد من غير تفاوت في القدر، لأن الملاقي مطابق للملاقي في الحالين مهما لم يقدر مقابلة في مثل مخروط كما سبق، ولا يمكن أن يقال: إن الشعاع يقع على بعضه إذا بعد لأنه يبصر جميع المرئي بعيداً أو قريباً، وقد يرى في بعض الأحوال أكثر، فهذه هي الإدراكات فالمدركات الخاصة بها هي الألوان والروائح والطعوم والأصوات وما ذكر في اللمس، ويدرك بواسطة هذه الأشياء خمسة أمور أخر وهي الصغر والكبر والبعد والقرب، وعدد الأشياء وشكلها مثل الاستدارة والتربيع والحركة والسكون وتطرق الغلط إلى هذه التوابع أكثر من تطرقه إلى تلك الأصول[1].

(١) انظر كتاب ((معارج القدس في مدارج معرفة النفس)) للغزالي طبع بإشراقي.

(القول في الحواس الباطنة)

اعلم أن الحواس الباطنة أيضاً خمسة، الحس المشترك والقوة المتصورة والقوة المتخيلة والقوة الوهمية والقوة الذاكرة.

أما الحس المشترك فهو حاسة منها ينتشر تلك الحواس وإليها يرجع أثرها وفيها يجتمع، وكأنها جامع لها إذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض والصوت لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذاك المغني الذي سمعنا صوته، فإن الجمع بين اللون والصوت ليس للعين ولا للأذن.

وأما القوة المتصورة فعبارة عن الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك فإن الحفظ غير الانطباع والقبول ولذلك كان الماء يقبل الصورة والشكل وينطبع فيها ولا يحفظها، والشمع يقبل الشكل بقوة اللين ويحفظ بقوة اليبوسة ومهما حلّت آفة بمقدَّم الدماغ بطل حفظ المتخيلات وحصل النسيان للصورة.

وأما الوهمية فهي التي تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس، كما تدرك الشاة عداوة الذئب وليس ذلك بالعين بل بقوة أخرى وهي للبهائم مثل العقل للإنسان. وأما الذاكرة فعبارة عما يحفظ هذه المعاني التي أدركتها الوهمية فهي خزانة المعاني كما أن المتصورة الحافظة للصور المنطبعة في الحس المشترك خزانة للصور، وهاتان أعني الوهمية والذاكرة في مؤخر الدماغ والمشترك والمصوِّرة في مقدَّمه.

وأما المتخيلة فهي قوة في وسط الدماغ شأنها التحريك لا الإدراك، أعني أنها تفتش عما في خزانة الصور وعما في خزانة المعاني، فإنها مركوزة بينهما وتعمل فيها بالتركيب والتفصيل فقط، فتصور إنساناً يطير وشخصاً واحداً نصفه إنسان ونصفه فرس وأمثال ذلك، وليس لها اختراع صورة من غير مثال سابق بل تركب ما ثبت في الخيال متفرقاً أو تفرق مجموعاً وهذه تسمى مفكرة في الإنسان، والمفكرة بالحقيقة هي العقل وإنما هذه آلته في الفكر لا أنها المفكرة فإنه كما أن ماهيَّات

الأسباب هي التي بها تتحرك العين في الحجر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الإبصار والتفتيش عن الغوامض، فكذلك ماهيَّات الأسباب هي التي بها يتأتى التفتيش عن المعاني المودعة في الخزانتين، فطبع هذه القوة الحركة فلا تفتر ولا في حالة النوم فمن طبعها سرعة الانتقال من الشيء إلى ما يناسبه إما بالمشابهة وإما بالمضادة، أو بأن كان مقترناً به في الوقوع الاتفاقي عند حصوله في الخيال، ومن طبعها المحاكاة والتمثيل حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام حاكاه بشجرة ذات أغصان وإن رتب شيئاً على درجات حاكاه بالمراقي والسلالم وبها يتذكر ما نسي، فإنها لا تزال تفتش عن الصور التي في الخيال وينتقل من صورة إلى صورة قربت منها حتى تعثر على الصورة التي منها أدرك المعنى المنسي فيتذكر بواسطتها ما نسيه، وتكون نسبة تلك الصورة إلى حضور ما يقارنها ويتعلق بها نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة، إذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة فهذه هي القوى الظاهرة والباطنة وهي بجملتها آلات، إذ المحركة ليست إلا لجلب المنافع أو دفع المضار، والمدركة ليست إلا كالجواسيس التي تقتنص بها الأخبار، فالمصورة والذاكرة لحفظها، والمتخيلة لإحضارها بعد الغيبة فلابد من أصل يكون هذه كلها آلة له وتجتمع إليه وتكون مسخرة له، وسببه يعبر عن ذلك الأصل بالنفس وليس هو الجسم إذ كل عضو من الجسم هو أيضاً آلة وإنما أعد لغرض يرجع إلى النفس فلابد إذاً من نفس تكون هذه القوى والأعضاء آلات لها[1].

(١) انظر كتاب ((معارج القدس في مدارج معرفة النفس)) للغزالي طبع بإشراق.

(القول في النفس الإنساني)

إذا كان مزاج العناصر أحسن وأتمّ اعتدالاً بلغ إلى الغاية التي لا يمكن أن يكون أتمّ وألطف وأحسن منها، مثل نطفة الإنسان التي حصل نضجها في بدن الإنسان من أغذية هي ألطف من أغذية الحيوان ومن أغذية النبات وبقوى ومعادن أحسن من قواهما ومعادنهما فيستعد لقبول صورة من واهب الصور هي أحسن الصور، وتلك الصورة هي نفس الإنسان وللنفس الإنساني قوتان: (إحداهما) عالمة، (والأخرى) عاملة، والقوة العالمة تنقسم إلى القوة النظرية كالعلم بأن الله تعالى واحد، والعالم حادث، وإلى القوة العملية وهي التي تفيد علماً يتعلق بأعمالنا مثل العلم بأن الظلم قبيح لا ينبغي أن يفعل، وهذا العلم قد يكون كلياً كما ذكرناه وقد يكون جزئياً مثل قولنا: زيد لا ينبغي أن يظلم. والقوة العاملة هي التي تنبعث بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلاً عملياً ولكن تسميتها عقلاً بالاشتراك فإنها لا إدراك لها وإنما لها الحركة فقط، ولكن بحسب مقتضى العقل وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب فكذا القوة العاملة في الإنسان إلا أن مطلبها عقلي وهو الخير والثواب متصل بما بعده، والنفع في العاقبة وإن كان مؤلماً في الحال بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية، وللنفس الإنساني وجهان وجه إلى الجنبة العالية وهي الملأ الأعلى إذ منها يستفيد العلوم وإنما القوة النظرية للنفس الإنساني باعتبار هذه الجهة وحقه أن يكون دائم القبول، ووجه إلى الجنبة السافلة وهي جهة تدبير بدنه وإنما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجهة ولأجل البدن ولا يمكن شرح القوة العقلية الإنسانية إلا بذكر حقيقة الإدراكات وأقسامها ليتبين أن هذه القوة خارجة عنها وزائدة عليها فنقول: قد ذكرنا أن معنى الإدراك هو أخذ صورة المدرك إلا أن هذا الأخذ على مراتب:

(الأول) إدراك البصر فإنه يدرك الإنسان مثلاً مركباً مع لوازمه وتوابعه ولا يدركه مجرداً بل يدرك معه لوناً مخصوصاً ووضعاً مخصوصاً وقدراً مخصوصاً، وهذه

توابع لو لم تكن هي بأعيانها لكان هو إنساناً مع عدمها فإنه ليس إنساناً بها، بل هي عوارض غريبة التحقت بالإنسان وليس للبصر قوة تجريد الإنسانية عن اللواحق الغريبة ثم يحصل منه صورة في الخيال يطابق صورته في الإبصار أعني أن صورته أيضاً في الخيال مع الوضع والقدر واللون وجميع لواحقه الغريبة، كما كانت في الأبصار غير مجردة عن اللواحق ألبتة ولا تخالف إلا في أمر واحد وهو أن الجسم المبصر لو انعدم أو غاب بطل الإبصار و لم تبطل صورته الباقية في الخيال، أعني في القوة التي تسمى مصوِّرة فكأنها صارت أبعد عن المادة قليلاً حيث لم يستدع وجودها المادة وحضورها كما يستدعيها الإبصار، ولما كانت الصورة بقدرها ووضعها وأطرافها ووسطها وسائر أجزائها تحصل في الخيال لم يمكن أن يحصل إلا في آلة جسمانية، لأن أجزاء المقدر بمقدار وأطراف لا يتميز إلا في جسم كما لا يتميز الصورة إلا في جسم هو مرآة أو ماء فهاتان القوتان أعني البصر والخيال جسمانيتان.

وأما الوهمية فهي عبارة عن قوة تدرك من المحسوسات معاني غير محسوسة مثل عداوة السنور للفأرة، والشاة للذئب، وموامقة الشاة لسخلتها[1] وهي أيضاً متعلقة بالمادة، لأنه لو قدر عدم إدراك صورة الذئب بالحس لم يتصور إدراك هذه، فهذه القوة أيضاً جسمانية وملتصقة بأمور غريبة عن حقيقة المدرك زائدة على ماهية غير مجردة عنها، ومعلوم أنا ندرك الإنسانية بحدها وحقيقتها أو مجردة بحيث لا يقترن بها شيء غريب إذ لو لم يدرك ذلك مجرداً لما حكمنا عليه بأن القدر واللون والوضع غريب كلها في حقه وعوارض له ليست داخلة في ماهيته، فإذن لها فينا قوة تدرك الماهية غير مقترنة بشيء من هذه الأمور الغريبة بل مجردة عن كل أمر سوى الإنسانية، وندرك السواد المطلق مجرداً عن كل أمر سوى السوادية فكذلك سائر

(١) الموامقة: المحبة والتودد و لم أجد الموانقة، فهو من فعل وَمِق.. وفي نسخة الموانقة، وفي نسخة أخرى الموافقة ولعلّ الصواب ما أثبتناه (الموامقة)).

المعاني. وهذه القوة تسمى عقلاً وهذه المجردات لا يقدر الخيال على إدراكها فإنا لا نقدر على أن نتخيل إنساناً إلا على بعد منا أو قرب أو على قدر الصغر أو الكبر أو قاعداً أو قائماً أو عارياً أو كاسياً، وهذه الأمور غريبة عن ماهية الإنسان فليس للخيال هذا الإدراك ولا أيضاً للأبصار، وهو حاصل فينا فهو إذن بقوة أخرى وتلك القوة هي المطلوب المسمى عقلاً، وبهذه القوة يقتنص الإنسان العلم بالمجهولات بواسطة الحد الوسط في التصديقات، وبواسطة الحد والرسم في التصورات، وتكون الإدراكات الحاصلة فيها كلية لأنها مجردة فتكون نسبتها إلى آحاد جزئيات المعنى نسبة واحدة، وليس ذلك الشيء لسائر الحيوانات سوى الإنسان، ولهذا كانت كلها على نمط واحد في جهلها بوجه الحيلة للخلاص مما يشق عليها مع اختلاف أنواعها، وليس لها إلا مقدار حاجتها فإنها تخص بالطبع على سبيل الإلهام والتسخير، فإذن خاصية الإنسان التي لا يشاركه فيها الحيوانات هي التصور والتصديق بالكليات، وله استنباط المجهول بالمعلوم في الصناعات وغيرها، وهاتان القوتان مع سائر القوى كلها لنفس واحدة كما سبق. ثم نقول: إن للقوة العقلية مراتب ولها بحسبها أسامي:

فالمرتبة الأولى أن لا يحصرها شيء من المعقولات بالفعل بل ليس لها الاستعداد والقبول كما في الصبي وتسمى حينئذ عقله عقلاً هيولانياً وعقلاً بالقوة، ثم بعد ذلك يظهر فيه نوعان من الصور المعقولة:

(أحدهما) نوع الأوليات الحقيقية التي تقتضي طبعها أن تنطبع فيه من غير اكتساب بل تقبلها بالسماع من غير نظر كما بيَّناه.

(والثاني) نوع المشهورات وهي في الصناعات والأعمال أبين فإذا ظهر فيه ذلك سمي عقلاً بالملكة أي قد ملك كسب المعقولات النظرية قياساً، فإن حصل بعد ذلك فيه شيء من المعقولات النظرية باكتسابه إياها سمي عقلاً بالفعل، كالعالم الغافل عن العلوم القادر عليها مهما أراد فإن كانت صورة العلوم حاضرة في ذهنه سميت تلك الصورة عقلا مستفاداً أي علماً مستفاداً من سبب من الأسباب الإلهية،

يسمى ذلك السبب ملكة أو عقلاً فعّالاً ولا يجوز أن تكون هذه الإدراكات بآلة جسمانية بل المدرك لهذه المعقولات الكليَّة جوهر قائم بنفسه ليس بجسم، ولا هو منطبع في جسم ولا يفنى بفناء الجسم، بل يبقى حيّاً أبد الآبدين إما متلذذاً وإما متألماً وذلك الجوهر هو النفس، ويدل على كون إدراك العقل بغير جسم عشرة أمور، سبعة هي علامات قوية مقنعة بعدمها، وثلاثة هي براهين قاطعة.

(العلامة الأولى) إن الحواس المدركة بآلة جسمانية إذا أصاب الآلة آفة فإما أن تدرك وإما أن يضعف إدراكها أو يغلط فيه.

(الثانية) إنها لا تدرك آلتها إذ البصر لا يدرك نفسه ولا آلته.

(الثالثة) إنها لو كان فيها كيفية ما لم يدركها وإنما يدركها أبداً غيرها، حتى إن سوء المزاج إذا صار متمكناً في البدن جوهر بآلته مثل الدق لم يدرك ذلك قوة اللمس.

(الرابعة) إنها لا تدرك نفسها فإن الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه وهو الوهم لم يمكنه.

(الخامسة) إنها إذا أدركت شيئاً قوياً لم يمكنها الإدراك للضعيف بعده وعقيبه، بل بعد زمان فلا تسمع الصوت الخفي عقيب القوي الهائل، ولا ذا اللون الضعيف عقيب الضوء الظاهر، ولا طعم الحلاوة الضعيفة عقيب الحلاوة القوية، فإنها إذا انفعلت بمدركها القوى لم تقبل سرعة الانفعال بمدركها الضعيف لاشتغال المحل بذلك المدرك القوي واشتباكه به.

(السادسة) إنها لو هجم عليها مدرك قوي ضعفت الآلة وفسدت، فقد تفسد العين بقوة الشعاع، ويفسد السمع بالصوت الهائل.

(السابعة) إن القوى الجسمانية تضعف بعد الأربعين وذلك عند ضعف مزاج البدن، وهذا الذي ذكرناه كله ينعكس في القوة العقلية فإنها تدرك نفسها وتدرك إدراكها لنفسها وتدرك ما يقدر أنه آلتها كالقلب والدماغ، وتدرك الضعيف

بعد القوي والخفي بعد الجلي، وربما تقوى بعد الأربعين في غالب الأمر. فإن قيل: القوة العقلية أيضاً قد تقصر عن الإدراك بالمرض الذي يظهر في مزاج البدن قيل: قصورها أو تعطلها عند تعطيل آلاتها لا يدل على أنها لا فعل لها في نفسها بل يجوز أن تكون فساد الآلة مؤثراً فيها من وجهين:

(أحدهما) أنه إذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف عن جهة المعقولات، فإن النفس إذا اشتغلت بالخوف لم تدرك اللذة، وإذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الألم، وإذا اشتغلت بفن معقول لم تدرك في حال الشغل غيره فيشغلها شيء عن شيء فلا يبعد أن يشغلها ضعف الآلة والحاجة إلى إصلاحها.

(الوجه الثاني) إن الآلة الجسمانية ربما تحتاج القوة إليها ابتداء ليتم لها الفعل بنفسها بعد حصولها كما تحتاج القوة إليها ابتداء ليتم لها الفعل بنفسها بعد حصولها كما يحتاج من يقصد بلدة مثلاً إلى دابة فإذا وصل استغنى عنها، فإذاً فِعْلُ واحد بغير آلة يدل على أن له فعلاً في نفسه وتعطل الفعل بتعطيل الآلة يحتمل هذين الوجهين اللذين ذكرناهما فلا حجة فيه.

(الثامنة) وهي البرهان أن العلم المجرد الكلي لا يجوز أن يحل في جسم منقسم لأن العلم الكلي لا ينقسم والجسم ينقسم وما لا ينقسم لا يحل فيما ينقسم، والعلم لا ينقسم فإذاً لا يحل العلم في جسم، وهذه المقدّمات لا يمكن النزاع فيها إذ الجزء الذي لا يتجزأ قد بطل فلا يكون العلم فيه، وإذا كان جسم منقسم انبسط فيه كالحرارة واللون، فإذا قسم الجسم انقسم العلم بالمجهول بزعم الزاعم، والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم، إذ ليس له بعض ألبتة فاستحال أن يحل في الجسم، وإن قيل: فلم؟ قلتم: إن العلم الواحد لا ينقسم، قيل: العلم بالمعقول المجرد ينقسم إلى مالا يمكن ان يتوهم فيه كثرة وقبول قسمة كالعلم المجرد بالوجود، وكالعلم بالوحدة فإنه لا بعض للمعلوم فلا بعض للعلم الذي هو مثال مطابق له، وإلى ما يتوهم فيه كثرة كالعلم بالعشرة والعلم بالإنسان الذي هو متقوّم من الحيوان، والناطق. وهما الجنس والفصل، وهذا النوع ربما يظن أن له أجزاءً إذ يقول القائل: العشرة لها جزء والعلم بها مثال لها ومطابق إياها، فالعلم بها له جزء وكذلك العلم بالإنسان وهو محال، فإن العشرة من حيث هي عشرة لأجزاء لها إذ ما دون العشرة ليس بعشرة فليست كالماء الكثير، فإن بعضه إذا قسم فهو ماء، بل هي كالرأس مثلاً فإنه واحد لكل إنسان ولا جزء له من حيث هو رأس، بل له جزء من حيث هو جلد ولحم وعظم، وكونه جلداً ولحماً وعظماً غير كونه رأساً، وكونه رأساً لا يقتضي أن يكون له جزء، فإن الرأس من حيث هو رأس لا ينقسم وكل معلوم لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد فلا يكون معلوماً واحداً، وأما الإنسان فهو معلوم واحد لأنه من حيث إنه إنسان شيء واحد وله صورة واحدة كلية ولأجل وحدتها تصير معقولاً فيكون واحداً لا يقبل القسمة، على أنا نقيم برهاناً على استحالة القسمة، وهو أنه لو انقسم العلم بانقسام الجسم لكان أحد القسمين في جزء، وهذا الجزء المفروض فيه قسم العلم الواحد لا يخلو إما أن يخالف الكل أولا يخالف، فإن لم يخالف أحدهما الآخر في شيء أصلاً كان الجزء مثل الكل وذلك محال إذ يخرج عن كونه

جزأ، وإن كان مخالفاً فلا يخلو إما أن يخالفه مخالفة النوع للنوع ومخالفة الشكل للون وهو محال، إذ لا يكون الشكل داخلاً في اللون وكل جزء فهو داخل في الكل، وإما أن يخالفه بعد كونه داخلاً فيه كمخالفة الحيوان للإنسان وهي مخالفة الجنس للنوع، وإن كان داخلاً فيه أو مخالفة الواحد للعشرة وباطل أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع لأنه يؤدي إلى أن يكون العلم بالحيوان في جزء والعلم بالناطق في جزء آخر، فليس في كل واحد منهما علم للإنسان فيؤدي إلى أن لا يكون العلم بالإنسان حاصلاً، بل ليت شعري إذا قدرنا الجزئين أحدهما فوق مثلاً والآخر أسفل فالعلم بالجنس بأنهما يختص و لم يستحق أحدهما أن يكون محلاً للجنس والآخر محلاً للفصل، ثم أن تركب الإنسان من الحيوان والناطق فلا يتركب الحيوان من عدد يتمادى إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى أول واحد وإلا فيؤدي إلى أن لا يعلم الشيء إلا بعد علوم غير متناهية وذلك محال، وإن كان يخالفه في المقدار مخالفة الواحد للعشرة فلا يخلو إما أن يكون ذلك الجزء علماً أو لا يكون علماً، فإن لم يكن علماً أدى ذلك إلى أن يحصل من أجزاء ليست علوماً وهو كما يقال حصل من جزئين هما شكل وسواد وهو محال، وإن كان ذلك الجزء علماً فمعلومه إن كان معلوم الكل كان الجزء مساوياً للكل، وإن كان معلوم آخر استحال أن يكون الكل علماً غير العلم بالأجزاء إذ لا يحصل من العلم بالشكل والعلم بالسواد العلم بالقدرة، وإن كان العلم بالجزء معلوم الكل فقد فرضنا ذلك في معلوم واحد لا جزء له فدل على أن القسمة محال.

(والتاسعة) وهي برهان أيضاً المعقول المجرد يحصل في النفس للإنسان كما سبق ويكون مجرداً عن الوضع وعن المقدار، فتجريده لا يخلو إما أن يكون باعتبار محله أو باعتبار ما منه حصل وباطل أن يكون باعتبار ما منه حصل، فإن الإنسان إنما يتلقى حد الإنسان وحقيقته ويحصل ماهيته في عقله من إنسان شخصي له قدر مخصوص لكن العقل يجرده عن القدر والوضع فبقي أنه منزه عن الوضع والقدر لمحله

لا لما منه أخذ وحصل، وذلك أن محله أعني نفس الإنسان يميزه عن القدر والوضع وإلا فكل حال في ذي وضع وقدر يكون له قدر ووضع بسبب محله لا محالة.

(والعاشرة) اعلم أن كل ما يقدر آلة للعقل من قلب أو دماغ فالعقل قادر على إدراكه، فإذا أدركه فإدراكه لا يكون إلا بحصول صورة فيه، إذ هذا معنى كل إدراك، فالصورة الحاصلة لا تخلو إما أن تكون عين صورة الآلة أو غيرها بالعدد ولكن تماثلها، وباطل أن يكون هي عين صورة الآلة فإنها حاضرة أبداً فيها، فينبغي أن يكون أبداً مدركاً لها وليس كذلك فإنه تارة يعقلها وتارة يعرض عن إدراكها والإعراض عن الحاضر محال، وإن كان غيرها بالعدد فإما أن يحل في نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدلّ ذلك على أنها قائمة بذاتها وليست في الجسم، وإما أن يكون بمشاركة الجسم حتى يكون هذه الصورة المغايرة في التعين في القوة في الجسم الذي هو الآلة، وهي مثل الجسم فيؤدي إلى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد وذلك محال، كما يستحيل اجتماع سوادين في محل واحد، فإنا بينا أن الاثنينية لا تكون إلا بنوع مفارقة وههنا لا مفارقة فإن كل عارض يذكر لإحدى الصورتين فهي للصورة الأخرى موجود وبذلك يصيران متطابقين وقد ظهر استحالته.

(دليل حادي عشر) هو أنا قد ذكرنا فيما تقدم أن كل قوة جسمانية فلا تكون إلا قوة على متناه والقوة على ما لا يتناهى لا تكون في الجسم ألبتة، والقوة العقلية قوة على صور عقلية وجسمانية وغيرها لا نهاية لها، إذ ما يمكن أن يدركه العقل من الحسيات والمعقولات ليس محصوراً، فيستحيل أن تكون القوة العقلية جسمانية، فأما برهان أنها لا تفنى بفناء الجسم فيتقدم عليه أنها حادثة مع الجسم لأنها لو كانت موجودة قبل الجسم لكانت النفوس إما واحدة وإما كثيرة، وباطل أن تكون كثيرة فإن الكثرة لا تكون إلا باختلاف وتغاير بالعوارض، وإذا لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف فلا يتصور الاختلاف، وإن كانت واحدة فهو محال أيضاً، لأنها في الأبدان كثيرة والواحد لا يصير كثيراً كما لا يصير الكثير

واحداً إلا إذا كان له حجم ومقدار فيتصل مرة وينفصل أخرى، ودليل كثرته في الأبدان أن معلوم زيد ليس معلوم عمرو، ولو كان نفساً واحداً لما كان الشيء معلوماً لنفس ومجهولاً بعينه لنفس أخرى، إذ يكون الشيء معلوماً للنفس الواحدة ومجهولاً لها وذلك محال، ولكنا نقول: مع أنها حدثت مع الأجسام فليست حادثة بالأجساد إذ قد سبق أن الجسم لا يكون سبباً لاختراع شيء ألبتة لا سيما ما ليس بجسم، بل سببها واهب الصور وهو جوهر عقلي أزلي، ويبقى المعلول ببقاء العلة وذلك الجوهر باق، فإن قيل: كما يفتقر حدوثها إلى البدن فكذلك بقاؤها. قيل: البدن شرط لحدوث النفس لا علته وكأنه شبكة بها يقتنص من العلة هذا المعلول، أو يستخرج من هذه العلة فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء الشبكة، ووجه كونه شرطاً لا علة أن العلة لو صدرت منها نفس لكانت إما واحدة أو اثنتين أو عدداً غير متناه في كل لحظة وكل ذلك محال، إذ ليس عدد أولى من عدد فلا ترجيح لواحد من الأعداد ولو اقتصر على واحد لم يكن له مخصص أيضاً فإن إمكان الثاني منه كإمكان الأول فلما لم يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم بقي العدم مستمراً إلى أن تستعد النطفة لأن تكون آلة لنفس يشتغل بها، فصار وجود النفس حينئذ أولى من عدمها واختص عددها بعدد النطف المستعدة في الأرحام هذا شرط الابتداء ليترجح الوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلته لا بالمرجح. وأما برهان بطلان التناسخ فإن النفس إذا تركت تدبير البدن بفساد المزاج وخروجه عن قبول التدبير فلا يخلو إما أن يكون مشتغلة بتدبير حجر أو خشب وما لا يستعد لقبول التدبير فيصير نفساً له وهو محال، أو يشتغل بتدبير نطفة استعدت لقبول التدبير لأية نطفة سواء كانت نطفة إنسان أو حيوان أو غيره، وهو الذي ظنه قوم وذلك محال لأن كل نطفة استعدت لقبول النفس استحقت حدوث نفس من الجوهر العقلي الذي هو مبدأ النفوس استحقاقاً بالطبع لا بالانحراف والاختيار، فيؤدي إلى اجتماع نفسين لبدن واحد وهو محال. فإن استعداد

النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس بإزاء منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس إذا رفع الحجاب من وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم سراج حاضر أشرق نور السراج ونور الشمس جميعاً، ولا يمتنع نور الشمس بنور السراج فكذلك لا يمتنع تأثير النطفة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس في العالم غير مشغولة ببدن، فيؤدي ذلك إلى اجتماع نفسين في بدن واحد وما من شخص إلا وهو يشعر بنفس واحدة، فالتناسخ محال.

(المقالة الخامسة)

(فيما يفيض على النفوس من العقل الفعَّال) لاشك أن النظر في العقل الفعَّال يليق بالإلهيات، وقد سبق إثباته وصفته، وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن بل من حيث تأثيره في النفوس، بل ليس النظر في تأثيره وإنما هو في النفس من حيث تأثرها به ولنذكر في هذه المقالة دلالة النفس على العقل الفعَّال ثم كيفية فيضان العوم عليها منه ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت، ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة، ثم سبب الرؤيا الصادقة ثم الرؤيا الكاذبة، ثم سبب إدراك النفس علم الغيب، ثم اتصالها بعالم العلوم ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها في اليقظة صوراً لا وجود لها من خارج، ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها، ثم وجود الأنبياء ووجه الحاجة إليهم فهذه عشرة أمور:

(الأول) دلالة النفس على العقل الفعَّال ووجهه أن النفس الإنسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة والمعاني الكليَّة في الصبا بالقوة، ثم تصير عالمة بالفعل وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل، فإذاً لابد للنفس في خروجها في حال الصبا من القوة إلى الفعل من سبب، وهذا أيضاً لا بد له من سبب ويستحيل أن يكون ذلك السبب جسماً لأن الجسم لا يكون سبباً لما ليس بجسم كما سبق، والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم ولا هي منطبعة في جسم فلا تدخل في المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر أو يحاذيها فيؤثر فيها، فإذن يكون السبب جوهراً مجرداً عن المادة وهو المعنى بالعقل الفعَّال لأن معنى العقل كونه مجرداً، ومعنى الفعَّال كونه فاعلاً في النفوس على الدوام، ولاشك في أن هذا من الجواهر العقلية التي سبق إثباتها في الإلهيات وأولاها بأن تنسب إليه العقل الأخير من العقول العشرة التي ذكرناها، والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف في الناس وفي الأنبياء بواسطة الملائكة.

(الثاني) كيفية حصول العلوم في النفس فذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل في الخيال لا يحصل منها المعاني الكليَّة المجردة، ولكنها في ابتداء الصبا تكون في حكم صورة مظلمة فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعَّال على الصور الحاضرة في الخيال فوقع منها في النفوس المجردات الكلية حتى يأخذ من صورة زيد صورة الإنسان الكلي، ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلي وغير ذلك، كما تقع من صور المتلونات عند إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة والشمس مثال العقل الفعَّال وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار، والمتخيلات مثل المحسوسات فإنها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام في العين مبصرة بالقوة، فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس، فكذلك هذا ومهما أشرق هذا النور وميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة في الخيال العرضي عن الذاتي، وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست ذاتية فيكون مجردة ويكون كلية أيضاً، إذ أبطل وجود العقل الجزئية بحذف المخصصات التي هي عرضية خارجة عن الذات، فبقي أمر واحد مجرد نسبته إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة.

(الثالث) السعادة وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعَّال وأنست بالاتصال به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ومقتضى الحواس، ولكن لا يزال البدن يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال فإذا انحطَّ عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال لأن النفس باقية والعقل الفعَّال باق أبداً، والفيض من جهته مبذول فإنه لذاته والنفس مستعدة للقبول بجوهرها إذا لم يكن مانع، وقد زال المانع فدام الوصال، لأن البدن وإن كان تحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى في الابتداء لتحصل بواسطة التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية وتقتنصها بواسطتها إذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات إلا بواسطة الحواس، فالحاسة نافعة في الابتداء كالشبكة وكالمركوب الموصل إلى المقصد ثم بعد الوصول إلى المقصد يصير عين ما

كان شرطاً وبالاً عليها بحيث تكون الفائدة في الخلاص منه، لكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصود بعد الوصول وشاغلاً لها وكذلك هذا، وإنما كانت هذه سعادة لأنها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف وإنما كانت لذة لما بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبعها بغير آفة، وخاصية طبع النفس المعارف والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، فإن هذه العقليات ليست للحس أصلاً وقد ظهر أنه لا قياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية، وظهر أن سبب خلوّنا عن إدراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ماذا وقد سبق هذا في الإلهيات، فإذا كانت المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها المعرفة با لله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الوجود منه إلى غير ذلك من المعارف حاضرة، حتى اشتغلت النفس بها وهي في البدن عن أن تصير مستغرقة بالبدن وعوارضه مستوعبة لهمتها ما دام اتصالها وكمل حالها بعد فراق البدن والتذت بها لذة لا يدرك الوصف كنهها، وإنما ليس يشتد الشوق والرغبة في هذا الآن لعدم ذوقه كما لو وصفت لذة الجماع للصبي وليست له شهوة لم يرغب فيه، بل ربما يعاف صورة الجماع وهذه اللذة العقلية إنما تكون لنفس كملت في هذا العالم، فإن كانت منزهة عن الرذائل ولكنها منفكة عن العلوم وهمها مصروف إلى المتخيلات فلا يبعد أن يتخيل الصورة الملذة كما في النوم فيتمثل لها وصف في الجنة من المحسوسات فيكون بعض الأجرام السماوية موضوعاً لتخيلها إذ لا يمكن التخيل إلا بجسم.

(الرابع القول في الشقاوة) وهي أن تكون النفس محجوبة عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبعها، فإذا حيل بينها وبين ما تشتهيه فقد تشقى وإنما تصير محجوبة بأن تتبع الشهوات وتقصر الهمة على مقتض الطبع البدني وتؤثر هذا العالم الخسيس الفاني، فترسخ بالعادة تلك الهيئة فيها ويتأكد شوقه إليها فيفوته بالموت آلة درك المشوق واقتناص العلوم ويبقى الشوق والنزوع وهي الألم العظيم الذي لا حد له، وذلك يمنع من الوصال والاتصال بالعقل الفعَّال لأن النفس في هذا العالم لا يمنع

اتصالها لكونها منطبعة في البدن، وإن كانت ليست في البدن كما بينا ولكن لاشتغالها بعوارضه وشهواته ونزوعه إليه وعشقه الطبيعي الذي يحول بين النفس ومقتضى طبعها، ولكن لا يحس في هذا العالم بألم ذلك لشغل البدن إياها كالمشغول بالقتال أو الخوف، فإنه قد لا يشعر بالألم وقد شرحنا أسباب ذلك، فإذا فارقت البدن بالموت ارتفع ذلك الشاغل وبقي الشوق وفاتت الآلة أعني الحواس والقوى البدنية التي يفيض بها المعقولات، وعدم المركب الذي يوصل إلى المقصد وصار الشوق إلى ما تعوَّده وألفه من الحس صارفاً له إلا ما فاته ومانعاً إياه عن الاتصال بمقتضى طبعه وهو البلاء العظيم المخلد، وهذه النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع الشهوة. وأما الذي استكمل القوة العقلية فحصَّل المعارف ولكنه اتبع الشهوات فذلك يبقى هيئة الشهوات والنزوع إليها في نفسه فيجاذبها إلى جهة الطبيعة السفلى، وما حصَّله من المعارف في جوهره يجذب نفسه إلى الملأ الأعلى ويحصل من تصاد المتجاذبين ألم عظيم هائل ولكنه ينقطع ولا يخلد، لأن الجوهر قد كمل وهذه الهيئة عارضة وقد انقطع أسبابها بالموت فلم يبق ما يؤكدها ويجددها فتمحى بعد زمان ولا يتعذب أبداً، ويكون قرب الزوال وبعده بحسب قوة تلك الصفة وضعفها وعن هذا أخبرتك الشريعة بأن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار. وأما من اكتسب شوق الاستكمال بالعلم بممارسة مباديه ثم تركه يتضاعف عقابه لأنه ينضاف إلى آلامه تحسره على ما فاته مع كونه مشتاقاً إليه وإن ما لا يعرف قدره لا يشتاق إليه فلا يشعر بفواته ولا يتحسر عليه كما لو قتل ملك وأخذ الملك من أولاده وله ولدان (أحدهما) صبي لا يعرف ما الملك (والآخر) أكبر قد عرف الملك ومارسه و لم يصل بعد إلى استكماله واستدامته فإنه لا شك يكون أعظم حسرة وأشد من أخيه الذاهل عن قدر ما فاته ألماً، وقد قال النبيﷺ في هذا: ((أشد الناس

عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه))[١] وقال النبي ﷺ: ((من ازداد علماً و لم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعداً))[٢].

(الخامس في سبب الرؤية الصادقة) وليعلم أولاً أن معنى النوم انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن، والروح عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأخلاط معتصبة القلب، وهو مركب القوى النفسانية والحيوانية وبها تتصل القوى الحساسة المتحركة إلى آلاتها، ولذلك مهما وقعت سدة في مجاريها من الأعصاب المؤدية إلى الحس بطل الحسّ وحصل الصرع والسكتة، وكذلك إذا شدت يد الإنسان شداً محكماً أحسَّ بخدر في أطراف اليد مما يلي الأنامل وبطل في الحال حسه إلى أن يحلّ فيعود الحس بعد زمان، وهذا الروح بواسطة العروق الضوارب منتشر إلى الظاهر من البدن وقد يتحجز في الباطن بأسباب مثل طلب الاستراحة من كثرة الحركة، ومثل اشتغال الباطن لنضج الغذاء، ولذلك يغلب النوم عند الامتلاء، ومثل أن يكون الروح قليلاً ناقصاً فلا يفي أثره في الباطن والظاهر جميعاً، ولنقصانه ولزيادته أسباب طبية، والإعياء معناه نقصان الروح بالتحلل بسبب الحرارة، وميل الرطوبة والثقل اللذين يظهران فيه فيمنعانه عن سرعة الحركة، كما يغلب وقوعه عن من أطال المقام في الحمام وبعد الخروج منه وتناوله الشيء المرطب للدماغ، فإذا ركدت الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها بسبب من هذه الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لأنها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما تورده الحواس عليها، فإذا وجدت فرصة للفراغ وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقش الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع باللوح المحفوظ، فانطبع فيها أعني في النفس ما في تلك الجواهر من

(١) رواه الطبراني في ((الأوسط)) وابن عدي في ((الكامل)) والبيهقي في ((شعب الإيمان)) من حديث أبي هريرة، وهو ضعيف جداً.

(٢) رواه الفردوس عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو ضعيف جداً. انظر ضعيف الجامع ٥٤٠١.

صورة الأشياء لا سيما ما يناسب أغراض النفس ويكون مهماً لها، ويكون انطباع تلك الصورة في النفس منها عند الاتصال كانطباع صورة مرآة في مرآة أخرى يقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما، وكل ما يكون في إحدى المرآتين يظهر في الأخرى بقدرها، فإن كانت تلك الصورة جزئية وقعت من النفس في الصورة وحفظتها الحافظة على وجهها، و لم تتصرف القوة المتخيلة الحاكية للأشياء بتمامها فتصدق هذه الرؤيا ولا يحتاج إلى التعبير، إذ يكون ما رآه بعينه وإن كانت المتخيلة غالبة، وإدراك النفس للصورة ضعيفاً سارعت المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال كتبديل الرجل بشجرة والعدو بحيَّة أو إلى تبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما، أو بما يضاده، كما أن من رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت وكذا بالعكس وهذه الرؤيا تحتاج إلى تعبير، ومعنى التعبير أن يتفكر المعبر في أن هذا الذي بقي في حفظه من الصور التي رآها ما الذي يمكن أن تكون النفس قد رأته حتى انتقل الخيال منه إلى هذا الباقي في الحفظ، ويكون ذلك لمن يتفكر في شيء فينتقل خياله إلى غيره ثم منه إلى غيره حتى نسي ما كان يتفكر فيه أولاً، فيكون طريقه في التذكر والتخيل وذلك بأن يقول: هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته؟ فيتذكر السبب الموجب له، ثم يتأمل في ذلك حتى يتذكر بسببه وهكذا وربما يعثر في تخيله على الأول الذي انجر به إلى هذا الأخير، ولما كانت انتقالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص انشعبت وجوه التعبير وصارت تختلف بالأشخاص والأحوال والصناعات وفصول السنة وصحة النائم ومرضه، وصار لا ينال إلا بضرب من الحدس ويغلط فيه ويغلب عليه الالتباس.

(السادس) أضغاث الأحلام وهي المنامات التي لا أصل لها وسببها حركة القوة المتخيلة وشدة اضطرابها، فإنها في أكثر الأحوال لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات، وكذلك في حال النوم لا تفتر أيضاً في أكثر الأحوال فمهما كانت النفس ضعيفة فتبقى مشغولة بمحاكاتها كما تكون في حال اليقظة مشتغلة بالحواس

فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخيلة باضطرابها إذا كانت قد قويت بسبب من الأسباب فلا تزال تحاكي وتخترع صوراً لا وجود لها وتبقى في الحافظة إلى أن يتيقظ النائم فيتذكر ما رآه في المنام ويكون لمحاكاتها أيضاً أسباب من أحوال البدن ومزاجه، فإن غلب على مزاجه الصفراء حاكاها بالأشياء الصفر وإن كان فيه إفراط الحرارة حاكاها بالنار والحمام الحار، وإن غلبت عليه البرودة حاكاها بالثلج والشتاء، وإن غلبت السوداء حاكاها بالأشياء السود والأمور الهائلة، وإن كانت النفس مشغولة تفكر نسيت بخيال بقية التفكر فلا يزال الخيال يتردد فيما يتعلق بالهمة فيها وإنما حصلت صورة النار مثلاً في المتخيلة عند غلبة الحرارة، لأن الحرارة التي في موضع يتعدى إلى غيره إذا كان مجاوراً له ومناسباً، كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثها إذا عقلت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره، فالقوة المتخيلة منطبعة في الجسم الحار ويؤثر به تأثيراً يليق بطبعه، وهي ليست بجسم أعني المتخيلة حتى يقبل الحرارة نفسها لكن يقبل من الحرارة المقدار الذي في طبعها قبوله، وهي صورة الحار وصورة النار وأمثاله هذا هو السبب فيه.

(السابع في سبب معرفة الغيب في اليقظة) اعلم أن سبب الحاجة إلى النوم لإدراك علم الغيب بالرؤيا ما أوردناه من ضعف النفس، وكون الحواس شاغلة لها حتى إذا ركدت الحواس اتصلت النفس بالجواهر العقلية واستعدت للقبول منها، ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة من وجهين.

(أحدهما) أن لقوى النفس قوة لا يشغلها الحواس ولا يستولي عليها بحيث يستغرقها ويمنعها من شغلها، بل يتسع ويقويها للنظر إلى جانب العلو وجانب السفل جميعاً كما يقوى بعض النفوس فيجمع في حالة واحدة بين أن يتكلم ويكتب، فمثل هذه النفوس يجوز أن يفتر عنها في بعض الأحوال شغل الحواس، ويطلع إلى عالم الغيب فيظهر لها منه بعض الأمور فيكون مثل البرق الخاطف، وهذا النوع من النبوة، ثم إن ضعفت المتخيلة بقي في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه وكان وحياً

صريحاً، وإن قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون هذا الوحي مفتقر إلى التأويل كما يفتقر تلك الرؤيا إلى التعبير.

(والسبب الثاني) أن يغلب على المزاج اليبس والحرارة حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد الحواس، فيكون مع فتح العينين كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى ويسمع، وذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر فهذا أيضاً لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيتحدث به ويجري على لسانه وكأنه أيضاً غافل عما يحدث به، وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهان من الأعراب فيحدثون بما يكون موافقاً لما سيكون وهذا النوع نقصان والسبب الأول نوع كمال.

(الثامن في سبب رؤية الإنسان في اليقظة صوراً لا وجود لها) وذلك أن النفس قد تدرك الغيب إدراكاً قوياً فيبقى عين ما أدركه في الحفظ، وقد تقبله قبولاً ضعيفاً يستولي عليه المتخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة، فإذا قويت تلك الصورة في المصوِّرة استصحب الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية إليه من المصوِّرة والمتخيلة. والإبصار هو وقوع صورة في حس المشترك فإن الصورة الموجودة من خارج ليست بمحسوسة بل هي بسبب صورة تماثلها في الحس المشترك، فالمحسوس في الحقيقة هي الصورة الحادثة في الحس بسبب الصورة الخارجة، فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر، فلا فرق بين أن تقع الصورة في الحس المشترك من خارج أو من داخل، فإنها كيف ما يكون محسوسة يكون حصولها إبصاراً، فمهما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه مبصراً له، وإن كانت الأجفان مغمضة أو كان في ظلمة أيضاً والذي يرى الإنسان في اليقظة إنما لا ينطبع في الحس المشترك حتى يصير مبصراً، لأن الحس المشترك مشغول بما يؤدي إليه الحواس من الظاهر وهي أغلب، ولأن العقل يكسر على المتخيلة اختراعها ويكذبها فلا يقوى تصورها في اليقظة، فمهما ضعف العقل عن ردّها وتكذيبها بسبب مرض من الأمراض لم يبعد

أن ينطبع في الحس المشترك ما يقع في المتخيلة فيرى المريض صوراً لا وجود لها، بل إذا غلب الخوف واشتدّ توهم الخائف للمخوف وتخيله إياه وضعفت النفس والعقل المكذب، فربما يمثل للحس صورة المخوف منه حتى يشاهد ويبصر ما يخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صوراً هائلة، والقول الذي يحدث به في الصحارى وبما يسمع من كلامه هذا سببه، وقد تشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد ما يشتهيه ويمد إليه يده كأنه يأكله ويرى صوراً لا وجود لها بسبب ذلك.

(التاسع في أصول المعجزات والكرامات) وهي ثلاث خواص:

(الخاصة الأولى في قوة النفس في جوهرها) بحيث يؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة بأن يؤثر في استحالة غيرها، ويؤثر في استحالة الهواء غيماً ويحدث مطراً كالطوفان أو بقدر الحاجة للاستسقاء أوما يجري مجرى ذلك وهو ممكن فإنه قد ثبت في الإلهيات أن الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة بها، وإن هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية وهذه النفس الإنسانية من جوهر تلك النفوس وشديدة الشبه بها وهي التي كانت نسبتها إليه نسبة السراج إلى شمس، فإن ذلك لا يمنع من تأثير كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثراً في التسخين والإضاءة كالشمس، فكذلك نفس الإنسان تؤثر في هيولى العالم ولكن الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عاملها الخاص وذلك بدنها، وكذلك إذا حصلت في النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق، وإذا حدثت في النفس صورة الغلبة حمي مزاج البدن واحمرّ الوجه، وإذا حصلت صورة مشتهاة في النفس حدثت في أوعية المني حرارة مبخرة مهيجة للريح حتى يمتلئ به عروق آلة الوقاع فتستعد له، وهذه الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي تحدث في البدن من هذه التصورات ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أخرى، بل عن مجرد التصور فإذا صار مجرد التصور سبباً لحدوث هذه التغيرات في هيولى البدن، وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه إذ ليست في البدن فيجوز أن يؤثر في بدن غيره مثل هذا

التأثير أو دونه ولكن فيه أولى وأكثر، إذ لها ببدنها بحكم علاقة البعثة لحدوثها معه وعشقها له بالطبع ميل إليه ولا ينكر مثل هذا العشق الطبيعي، فإن الصبي ربما وقع في نار أو في ماء فألقت أمه نفسها في النار وراءه بالطبع، فإذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر هو فرع بدنها فمن أين يبعد عشقها لبدنها بالطبع، وإن لم يكن حالة في بدنها ولا في بدن الولد، وهذه العلاقة العشقية هي التي يقصر تأثيرها عليه وقد يتعدى أثر بعض النفوس إلى بدن آخر حتى يفسد الروح بالتوهم ويقتل الإنسان بالتوهم ويعبر عن ذلك بأنه إصابة العين ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: ((إن العين لتدخل الرجل القبر والجمل القِدْر))[1] وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً: ((العين حق))[2] ومعنى ذلك أن المصيب بالعين يستحسن الجمل مثلاً ويتعجب منه ويتفق أن يكون نفسه خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجمل فينفعل الجمل عن توهمها ويسقط في الحال، وإذا كان هذا ممكناً لم يبعد أن تقوى نفس من النفوس على الندور قوة أكثر من هذا فيؤثر في هيولى العالم بإحداث حرارة وبرودة وحركة، وجميع تغاير العالم السفلي ينشعب عن الحرارة والبرودة والحركة كما سبق في حوادث الجوهر وغيره ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة.

(الخاصة الثانية للقوة النظرية) هي أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد والاتصال بالعقل الفعَّال حتى يفيض عليها العلوم، فإن النفوس منقسمة إلى ما يحتاج إلى التعليم وإلى ما يستغنى عنه، والمحتاج إلى التعليم منه ما يؤثر فيه التعليم وإن طال تعبه، ومنه ما يتعلم سريعاً وقد يوجد من يستنبط الشيء من نفسه من غير معلم، بل العلوم كلّها لو تؤملت لوجدت مستنبطة من النفوس فإن المعلم الأول لم يكن متعلماً من معلم، بل يرتقي ذلك إلى من عرف من نفسه، وما من

(١) رواه ابن عدي والحلية عن جابر وهو حديث حسن. انظر صحيح الجامع ٤١٤٤.

(٢) رواه البخاري (١٠/١٧٣) ومسلم رقم (٢١٨٧) وأبو داود (٣٨٧٩).

ناظر إلا وهو يذكر استنباطات كثيرة قد استنبطها من نفسه من غير معلم، وذلك بأن تخطر النتيجة بباله فيتنبه للحد الأوسط كأنه الذي في نفسه من حيث لا يدري أو يبتدر للحد الأوسط فتحضر النتيجة، كمن نظر إلى سقوط الحجر إلى أسفل فيخطر له أنه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر ينزل من أعلى إلى أسفل ثم يخطر له أن اختلاف الجهتين لا يكون إلا في البعد من جسم والقرب منه، وذلك لا يتصور إلا بمحيط ومركز فينكشف له بذلك أن السماء هي محيطة، ولابد من وجودها، أو ينظر في حدوث الحركة فيخطر له أن كل حادث فلابد له من سبب حادث ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية، ويعرف أن ذلك لا يمكن إلا بحركة دورية ثم يسبق له أن الحركة الدورية لا تكون بالطبع، فإنها رجوع إلى ما فارقته من الوضع فيحتاج إلى النفس والنفس إلى العقل كما سبق فهذا وأمثاله غير محال، وإذا خطر فليس بمحال أن يتمادى إلى آخر المعقولات إما في زمان طويل أو قصير ومن انكشفت له هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم فيقال: إنه نبي أو ولي ويسمى ذلك كرامة أو معجزة للنبي وهو ممكن، وليس بمحال، وإذا كان يمكن التصور إلى حد يمتنع عن الفهم من التعلم جاز أن يترقى الكمال إلى حد يغني عن التعليم وكيف لا يمكن هذا وكم من متعلمين في مدة واحدة يسبق أحدهما الآخر بحقائق العلوم مع أن اجتهاده أقل من اجتهاد المسبوق، ولكن شدة الحدس وقوة الذكاء أعطته ذلك فالزيادة في هذا من الممكنات.

(الخاصة الثالثة للقوة المتخيلة) أن النفس قد تتقوى كما سبق وتتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكي المتخيلة ما أدركت بصور جميلة وأصوات منظومة فيرى في اليقظة، ويستمع ما كان يراه ويسمعه في النوم للسبب الذي

ذكرناه، فتكون الصور المحاكية المتخيلة للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبيّ أو الولي، أو يكون المعارف التي تصل إلى النفس من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في الحس المشترك فيكون مسموعاً فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل، فهذه طبقات النبوة ومن اجتمعت له هذه الثلاثة فهو النبي الأفضل، وهو في الدرجة القصوى من درجات الإنسان وهي متصلة بدرجات الملائكة، لكن الأنبياء في هذه يتفاضلون يكون للواحد منهم خاصيتان من هذه الثلاث، وقد يكون له خاصة واحدة وقد لا يكون إلا مجرد الرؤيا وقد يكون له من كل واحدة شيء ضعيف وبه يتفاوت منازلهم في القرب من الله تعالى وملائكته.

(العاشر) في إثبات أن النبي لابد له أن يدخل تحت الوجود، وأن يصدق بدخوله في الوجود، وذلك أن العالم لا ينتظم إلا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل وإلا تقاتلوا وهلك العالم، وكما لابد لنظام العالم من المطر مثلاً والعناية الإلهية لم تقتصر عن إرسال السماء مدراراً فنظام العالم لا يستغني عمن يُعرفهم وجه صلاح الدنيا والآخرة، ولا يشتغل بذلك كل واحد وهذا النظام موجود في العالم، فإذن سبب النظام موجود ومن هو سبب النظام في العالم فهو خليفة الله في أرضه إذ بواسطته يتم في خلق الله تعالى الهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة، وإلا فالخلق دون الهداية لا يقتضي إلى خير ولذلك قال تعالى: ﴿قدَّر فهدى﴾[1] وقال عزَّ وجلَّ: ﴿أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى﴾[2] فالملك واسطة بين الله تعالى والنبي. والنبيّ واسطة بين الملك والعلماء. والعلماء واسطة بين النبي والعوام. والعالم قريب من النبي. والنبي قريب من الملك، والملك قريب من الله

(١) سورة الأعلى: ٣.

(٢) سورة طه: ٥٠.

سبحانه وتعالى، ثم تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والعلماء في مراتب القرب تفاوتاً لا يحصى – فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المنطقية والإلهية والطبيعية) من غير اشتغال في تميز الغث من السمين، والحق من الباطل. ولنفتح بعد هذا بكتاب (تهافت الفلاسفة) حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء. والله الموفق لدرك الحق بمنه وحوله.

والحمد لله حمد الشاكرين
والصلاة والسلام على سيد المرسلين
محمد وآله أجمعين آمين

الفهرس

الصفحة

القسم الثاني وهو في الإلهيات

القسم الثالث وهو في الطبيعيات

بسم ا الر ن الرحيم وبه نستع

ا مد رب العا والصلاة والسلام على أشرف ا رسا سيدنا مد صلى ا عليه وسلم وعلى آله الطي الطاهرين وأصحابه الغر ا يام الذين لو هذا الدين ووصلوه لنا كما عوه وعقلوه وعلى سادتنا ا لفاء الراشدين أ بكر الصديق وعمر الفاروق أم ا ؤمن وعثمان بن عفان ذي النورين وعلي بن أ طالب أبو ا سن وا س سيد شباب أهل ا نة وزوج بنت رسول ا صلى ا عليه وسلم فاطمة الزهراء رضي ا عنهم ا ع ورضوا عنه.

اما بعد فاعلم ر ك ا وهداك ا الرشد ان هذا الدين قد خدمه العلماء الذين هم ورثة الانبياء كما قال عنهم ا صطفى صلى ا عليه وسلم من حديث أ الدرداء رضي ا عنه فقد سودة الصحف وعُبدة الطرق من كثرة ترحا م طلب العلم وسهرهم الليا تدوينه وترتيبه وتأليفه فجزاهم ا خ ا زاء وهاهي ا كتبات العا الإسلامي وسائر اطراف ا عمورة تشهد م ا سطروه.

ومن فأ موقع الامام ا مام حجة الإسلام أ حامد مد ابن مد ابن مد ابن ا د الغزا الطوسي (ا تو عام س و س مائة من هجرة ا صطفى صلى ا عليه وسلم) ر ه ا قد وضعت خطة للس عليها وهي دم كل من الباحث ودراسي فكره بتقد مؤلفته ودراسات كتبت عنه وليس الغرض من ا وقع إلا مساعدة هذه الطائفة من غ كسب مادي لوجه ا تعا راجياً ر ةُ ومغفرةُ وعفوهُ يوم لا ينفعُ مالاً ولا بن إلا من أتى ا بقلب سليم. وليس الغرض من نشر هذه ا ؤلفات سرقة حق أحد أو حجب رزق عن أحد أو قرصنة حق أو تفريط كل من هذا بل العكس كل العكس فأن معظم ا واد هذا ا وقع نادر الوجود وقد قاسيت اشد ا تاعب وخاطرت بنفسي سبيل اقتناء مؤلف نادر وماقالة كتبت دورية ليس توجد الإ دهاليز ا كتابات ا امعية هنا وهناك. كل هذه ا هود ا بذولة والكلفة ا مولة حالت وجرت نفسي فتأملت حال الطالب ذو ا وارد القليلة الأماكن البعيدة وا له من أن مع هذه ا وارد فجمعتها أولاً صورتا ووضعتها صدقة ن أراد أن يستفيد ليكون على بينة. فأذا كنت صاحب هذه ا ادة ولا تريد نشرها ا وقع فعليك بأبلاغي وسوف أزيلها من ا وقع مع فجوة القلب وكسر ا اطر فيعلم ا أن لا أريد ان اظلم حق احد وغاي هي مرضاة ا وا   عون العبد ما دام العبد عون أخيه.

والسلام

 مد ابن ا اعيل حزين

مشرف ا وقع والقائم عليه

عنوان ا وقع: (http://www.ghazali.org) بريد ا شرف: (mh@ghazali.org)